Tahk-Ter-Değ: İsmail YÜRÜK-İsmail ŞIK

Şemsüddin es-SEMERKANDÎ

İslam İnanç İlkeleri



Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK
1955 yılında Tarsus'un Evci Köyü'nde doğdu. İlkokulu burada tamamladıktan sonra 1966 yılında Adana İmam-Hatip Okulu'na girdi. 1973 yılında buradan mezun olduktan sonra 1974 yılında Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesini Kazandı ve 1979 yılında aynı fakülteden mezun oldu. 1980 yılında Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Kelam ve İslam Felsefesi Bölümü Kelam Anabilim dalında asistan olarak göreve başladı. 1987 yılında *"Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelamî Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)"* adlı doktora tezini tamamladı. 1989 yılında Yardımcı Doçent oldu. 1992 yılından itibaren üç yıl Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalıştı Aynı zamanda burada Dekan Yardımcılığı görevini yürüttü.1995 yılında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde göreve başladı. 1995-2002 yılları arasında dekan yardımcılığı yaptı. Halen aynı fakültede Kelam Anabilim Dalı başkanı olarak görev yapmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.
e-posta: iyuruk@cu.edu.tr

Dr. İsmail ŞIK
1976 yılında Adana'da doğdu. 1994 yılında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girdi. 1999 yılında lisans eğitimini tamamladı. Aynı yıl Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde başladığı Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalındaki Yüksek Lisans eğitimini 2003 yılında *"Eş'arî'nin Kelam Metodu ve Bilimsel Metot Açısından Değerlendirilmesi"* adlı çalışmasıyla tamamladı. Bu süreç zarfında 2000 yılı Haziran ayında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak atandı. 2001-2002 eğitim yılında MEB yurt dışı bursunu ile YÖK tarafından ÜRDÜN /Amman'da University of JORDAN'da bir yıl boyunca Arap Dili ve Belâgatı eğitimi almak ve alanıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere görevlendirildi. 2005 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalında Doktora eğitimine başladı. Doktora eğitimi süresinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde YÖK kanunu 35. Madde gereği Arş Gör. olarak çalıştı. Prof Dr. Ahmet AKBULUT danışmanlığında yaptığı *"Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'in Kelam Anlayışı"* adlı çalışmasıyla 2009 yılı Mayıs ayında Doktorasını tamamladı. Arş. Gör. Dr. olarak halen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi T.İ.B. Kelam Anabilim Dalında görev yapmaktadır. Yazarın yayınlanmış kitabı, çeşitli dergilerde çıkmış makale, çeviri ve tanıtım yazıları bulunmaktadır. Yazar evli ve iki çocuk babasıdır.
e-posta: sismail@cu.edu.tr

Araştırma Yayınları: 64

Dizgi, kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, cilt, kapak baskısı: Ankara Okulu
Birinci basım: Haziran 2011

ISBN: 978-605-4495-06-1

Araştırma Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara
Tel/faks: (0312) 341 06 90

İslam İnanç İlkeleri

Şemsüddin es-SEMERKANDÎ

Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme

Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK-Dr. İsmail ŞIK

Araştırma Yayınları

Ankara 2011

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

İslam inanç ilkeleri bir Müslüman için mutlaka inanılması ve bilinmesi gereken asli unsurlar olup, Kelam ilmi bu inanç ilkelerini kendisine konu edinmiştir. Özlü akâid risalelerinden ciltler halindeki felsefi kelam eserleri ve şerhlerine kadar geniş bir perspektifte inanç meselelerini işleyen kelamcılar zamanın şartları ve ihtiyaca göre konu ve metot bağlamında bir tercihte bulunmuşlardır.

Çalışmamıza konu olan *"el-Mutekad"* isimli eser de İslam kültürünün akâid konusunda yazılmış ve günümüze kadar ulaşmış değerlerinden biridir. Bu eserin üslup ve metot açısından dikkat çeken bir tarzı söz konusu olup, felsefi kelam diyebileceğimiz bir anlayışla kelam konularını işleyen bir içeriktedir.

Gerek kelam alanında araştırma yapacak olanların gerekse ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin okuması gereken kaynaklardan biri olan bu eser, ülkemiz kütüphanelerinde yazma olarak bulunmaktadır. Biz bu eseri tespit ettikten sonra İslam dünyasına ve bu alanda araştırma yapacak kişilere katkı sağlamak amacıyla onu gün yüzüne çıkarmayı bir görev sayıyoruz.

İçerik itibariyle kelamda yer alan hemen her konuyu özlü ama felsefi bir metotla kısa kısa cümlelerle ifade eden bu eser Hanefi-Mâturîdî geleneğin inanç anlayışını bizlere vermesi açısından oldukça önemli bir kaynaktır.

Eseri okuyucuya sunmadan önce Semerkandî'yi her yönü ile tanıtmaya ve aynı zamanda tahkik ve tercümesini yaptığımız "el-Mutekad" isimli eserin de ona aidiyetini aynı sahadaki diğer eseri olan "es-Sahâif" ile karşılaştırarak ortaya koymaya çalıştık. Eserin tercümesini yaptıktan sonra son kısımda ise

eserin kütüphanelerimizde bulunan üç adet yazma nüshasını karşılaştırmak suretiyle tahkikli metnini oluşturduk.

Çalışmamız sırasında metinlerin okunması ve yazılması noktasında bize yardımcı olan Doç. Dr. Tahsin Deliçay ve Yrd. Doç. Dr. Hayri Kaplan'a teşekkür ederiz.

Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK – Dr. İsmail ŞIK
Adana- 2011

GİRİŞ

İslam inanç esasları Kur'an tarafından belirlenmiş dolayısıyla Hz. Peygamber'den günümüze kadar değişmeden gelmiştir. Ancak ilerleyen dönemlerde İslam inanç ilkelerinin sistematik tarzda mantıki delillerle ortaya konması bağlamında metot değişikliklerinin meydana geldiğini görmekteyiz. Erken dönemde inanç ilkelerine ilk akli yaklaşımı Mutezile göstermiştir. Her ne kadar bu sisteme genel Müslüman kitlenin Mutezile'den kaynaklanan bir tepkisi sözkonusu olmuşsa da, yeni problemler ve inanç sistemleri karşısında bir grup din âlimi önceleri Mutezile tarafından benimsenen inanç ilkelerine akli yaklaşım ve savunma tarzını benimsemiş, hatta zamanla bu konuda onlardan daha mahir bir duruma gelmişlerdir. Onlarla başlayan İslam inanç ilkelerine akli yaklaşım tarzı Ehl-i Sünnet'in iki ana kolunun liderleri olarak bilinen Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Ebû Mansur el-Mâturîdî tarafından sistemleştirilmiştir.

Ehl-i Sünnet'in kelam ekollerinden biri olan Eş'ariliğin lideri Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin takipçileri, onun hem İslam inanç ilkeleri konusundaki kelami görüşlerini hem de bunları açıklayıp izah ederken kullandığı metodunu geliştirmişlerdir. Bunlara Bakıllani ve Cüveynî'yi örnek verebiliriz. Eş'ariliğin coğrafya olarak Orta Doğu ve daha alt bölgelerde yaygınlaştığını ve bu bölgelerin de merkezi idareye yakın yerler olduğunu dikkate almak gerekir.

Ehl-i Sünnet'in diğer bir kelam ekolü olan Mâturîdîliğin lideri Ebû Mansur el-Mâturîdî de İslam inanç ilkelerinin açıklanması ve savunulması hususunda Eş'ari ile aynı metodu kullanmıştır. Ancak onun yaşadığı coğrafyanın yeni fethedilen gayr-i Arap unsurlardan oluşan bir bölge olduğu göz ardı edilmemelidir. Yeni fethedilen bu topraklarla beraber farklı inanç ve kültürlerle karşılaşılmış, bu da yeni Müslü-

man olup İslam inanç ilkelerini öğrenmek zorunda kalan bu topluluklarda kelam ilmine duyulan ihtiyacı artırmıştır. Ebû Hanife'den mülhem olarak kelami ve fıkhî görüşleri benimseyen Mâturîdî'nin düşünceleri, takipçileri arasında oldukça rağbet görmüştür. Bu açıdan Ebû Yusr el-Pezdevî ve Ebu'l-Mûin en-Nesefî, Mâturîdî'yi açıklayan ve görüşlerini bize ulaştıran iki önemli şahsiyettir.

Bu iki Sünni lider ve takipçilerinin İslam inanç ilkelerini ortaya koymanın yanında İslam toplumunda inanç ekolleri olarak bilinen birtakım muhaliflerini reddetmeyi de bir prensip olarak kabul ettiklerini görmekteyiz. Bu muhaliflerin başında Mutezile, Şia, Havaric Mürcie ve Mücessime gibi fırkalar gelmektedir. Bu dönem kelam literatüründe mutekaddimûn dönemi olarak bilinmektedir.

Gazâli ile başlayan ve muteahhirûn dönemi olarak bilinen sonraki dönemde ise Eş'ariler, liderlerinin kelam ilmine kazandırdığı yeni sisteme paralel olarak dikkatlerini İslam toplumu içerisinde ortaya çıkan muhalif grupların yanında özellikle felsefi cereyanlara çevirdiler. Bunları eleştirmek ve değerlendirmek için felsefi bir altyapıya ve mantık ilmine ihtiyaç duydular. Bu süreç felsefenin kelama dahil edilmesi, "felsefi kelam" kavramının ortaya çıkmasını doğurdu.

Bu sürecin ilk denemelerini Şehristânî'de görmekteyiz. Yeni bir sisteme geçişin sıkıntıları dolayısıyla onun çok başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak ondan sonra bu sitemi zirveye ulaştıran Fahruddddin er-Râzi tam anlamıyla felsefi kelam metodunu ortaya koymuştur. Böylece Râzi ile Eş'ari kelamında bu metot zirveye ulaşmıştır. Daha sonra gelen Amidî, Îcî, Tâftazânî ve Cürcânî gibi kelamcılar Râzi'nin açtığı bu yolun birer yorumcuları olmuşlardır.

Mâturîdî kelamında Ebu'l-Mûin en-Nesefi sonrası böyle bir gelişmenin olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü Mâturîdî ile birlikte bu ekol kelam ilminde usulû'd-din adı altında usulû'l-fıkh ve kelam diyaloğuna önem vermiştir. Nesefî de dikkatimizi çeken semantik metot Mâturîdî akılcılığının belirgin bir unsuru

olmakla beraber felsefî kelam bağlamında metodik yaklaşım Ömer en-Nesefî, Lâmişî, Sâbûnî, Ebû Berekât en-Nesefî gibi Mâturîdî kelamcılarda görülmemektedir. Bunların ilgilendiği alan kelam ilminin yanında özelikle fıkıh olmuştur. Bu nedenle onların kelam alanında vermiş olduğu eserler ancak akâid ve belki biraz daha gelişmiş tarzda eserler olarak değerlendirilebilir. Çünkü bunlarda felsefî tarzda kelami konulara ayrıntılarıyla temas edilmemiştir.

Felsefî kelam anlayışının Mâturîdî kelam ekolü içerisinde ilk defa Şemsüddin es-Semerkandî tarafından başlatıldığını söyleyebiliriz. Onun matematik, geometri ve astronomi ile başlayan fen ilimlerine ilgisi daha sonra mantık ve kelam ilmine yönelmesine tesir etmiştir. Böylece Semerkandî mantık alanında ortaya koyduğu meşhur eseri *"el-Kıstâs"* ve kelamda *"es-Sahâif"* ve diğer kelami eserleri ile önemli bir kelamcı hüviyetini kazanmıştır.

Semerkandî'nin bu özelliği bizi onun mantık, usul ve kelam konularını içeren bir eseri olan *"el-Mutekadât"*ın kelam konularının özeti mahiyetindeki *"el-Mutekad"*ının tahkik, çeviri ve değerlendirmesini yapmaya sevk etmiştir. Bu eserin tahkik ve çevirisine girmeden önce Semerkandî ve *"el-Mutekad"*ını tanıtmak istiyoruz.

A. ŞEMSÜDDÎN ES-SEMERKANDÎ

1. Hayatı

Tam adı Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî olan müellifimiz, daha çok Şemsüddîn es-Semerkandî lakabıyla şöhret bulmuştur. Kesin bir kayıt bulunmamakla birlikte, es-Semerkandî lakabına izafeten Semerkand şehrinde doğduğuna ihtimal verebiliriz. Baba adı Eşref olan müellifin doğum tarihi hakkında da kaynaklarda kesin bir bilgi yoktur. Ayrıca Şemsüddîn es-Semerkandî'nin çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık çağları hakkında hiçbir bilgiye rastlayamadığımız gibi, kimlerden ders aldığı ve kendisinin kimlere ders okuttuğuna dair, biyografi sahasında yazılmış olan kaynakları taramamıza rağmen,[1] herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Yine birçok Hanefî tabakât kitabıyla birlikte, genel tabakât kitaplarında müellifin ismine rastlamak mümkün olmamıştır.[2] Bu konuda Taşköprîzâde'nin, müellifin hâl tercemesi hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığını belirtmesi[3] de bu kanaatimizi teyid etmektedir. Ancak son devir tabakât müellifleri Semerkandî'nin ismine ve birkaç eserine

1 Bkz: İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım el-Cemâl, *Tâcü't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdâd 1962; İbn Tulun ed-Dımeşki, Muhammed b. Ali, *Gurâfü'l-Âliye fi Terâcim-i Müteahhiri'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp. Reîsülküttâb No: 671/1; el-Kuraşî, Abdulkâdir b. Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarâbad-Dakkan 1332/1913.

2 Bkz: Temîmî, Takiyüddîn b. Abdulkâdir, *Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp. Reîsülküttab, No: 674; Kemâl Paşazâde, Şemsüddîn b. Ahmed b. Süleyman, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp. Lâleli, No:3711; Kefeli, Mahmûd b. Süleyman, *Katâ'ibü'l-A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, Süleymaniye Ktp. Âşir Efendi No: 263; *Kıt'a min Tabakâti'l-Hanefiyye ve'l-Fevâid*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi No: 3676/7; *Muhtasar fi Zikr-i Tabakât-ı Eshâb-ı Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1939/1; Şa'rânî, Abdulvehhab b. Ahmed, *Tabakâtü's-Sâlihîn ve'l-Ulemâu'l-Kâmilîn*, Süleymaniye Ktp. Reîsülküttâb, No: 675; Sâlihî, Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf, *Ukûdü'l-Cum'ân*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1918; Zerkânî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillah, *Ukûdü'l-Cum'ân*, Süleymaniye Ktp. Fatih, No: 4434.

3 Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafâ, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde*, Kahire 1968, C. II, s. 179.

yer vermişlerdir. "Süllemü'l-Vüsûl",[4] "Mu'cemü'l-Müellifîn"[5] ve "Kâmûsu'l-A'lâm"[6] bunlardan bazılarıdır.

Aynı şekilde Semerkandî'nin hayatını hangi havalide geçirdiğini de tespit etmek mümkün olmamıştır. Bu hususta onun kaynak olarak kullandığımız eserlerinin bazı nüshalarında az da olsa bilgi verilmekte ise de, konunun tam açıklığa kavuşması yönünden yeterli olmadığı bir gerçektir.*

Müellifin Kelam'la ilgili en önemli eseri olan "*es-Sahâ-ifü'l-İlâhiyye*"nin Süleymaniye Ktp. Şehid Ali paşa 1688 numarada kayıtlı nüshasının ilk sahifesinde, kim tarafından yazıldığı belli olmayan kısa bir notta onun ilimlerde derin ve geniş bir vukûfa sahip olduğu ve bazı eserlerinin ismi verilmektedir. Aynı zamanda burada Semerkandî'nin 686/1287 yılında Mardin havalisinde bulunduğuna, hatta oradaki birçok talebenin, Burhânüddîn en-Nesefî (öl. 687/1288)'ye ait "*el-Mukaddimâtü'l-Burhâniyye fî İlmi'l-Cedel*" adlı eseri şerh edilmesi hususundaki isteklerini yerine getirerek, bu eseri 686/1287'de şerh edip bunu Artuklu Sultanı Kızılarslan el-Artûkî'ye takdim ettiğine dair bir kayıt mevcuttur.[7]

Yine es-Semerkandî'nin, "*el-Mu'tekadât*" adlı eserinin sonunda, bu kitabı müellif nüshasıyla karşılaştırmayı 711 yılında Hocende[8] şehrindeki Şemsüddîn Medresesi'nde tamamladığını belirten ve muhtemelen onun talebesi olan Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Gâzî'nin bu ifadesi müellifin Hocende şehrinde bir medresesinin bulunduğu intibâını vermektedir.[9]

4 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1887, v. 198b.
5 Kahhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Matbaatü't-Terakkî, Dımeşk 1379/1960, C.IX, s. 63.
6 Şemseddîn Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1311 h., C. IV, s. 2627.
* İsmail Yürük, *Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelamî Görüşleri -Allah ve İman Anlayışı* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1987, s. 4.
7 *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1688, v. 1a.
8 Hocende, Türkistan'ın Fergana vadisinde, Sır-Deryâ kıyısında, Mâverâünnehir bölgesinin Seyhun Nehri kıyısında bulunan tek ve meşhur bir şehirdir. (Bkz: el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillah, *Mu'cemü'l-Buldân*, Tahran 1965, C. II, s. 404-405; W. Barthold, *İ.A.*, "Sır-Deryâ" Mad., C. X, s. 566-568.
9 *Mu'tekadât es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp. Lâleli, No: 2432/3, v. 34b.

Her ne kadar bu gibi kayıtlar mevcutsa da, sıhhat derecesi oldukça şüphelidir. Şüpheli olan diğer bir husus da Semerkandî'nin vefat tarihidir. Hatta verilen tarihler, yıl bakımından da bir hayli farklıdır. Bazı kitaplarda onun vefat tarihi 600/1203 olarak verildiği halde,[10] bazılarında da 683/1284 olarak verilmekte,[11] diğer bazılarında ise 690/1291'de veya bu tarihten sonra vefat ettiği kaydedilmektedir.[12]

Bağdatlı İsmail Paşa ve Brockelmann, müellifimizin vefat tarihi olarak Kâtib Çelebi tarafından verilen 600/1203 yılının yanlış olduğunu, İsmail Paşa bunun 690/1291 olması gerektiğini,[13] Brockelmann ise, onun 690/1291 yılında meşhur olmaya başladığını ölüm tarihinin daha sonra olduğunu söylemekte fakat bir tarih vermemektedir.[14] George Sarton da yine ölüm tarihi vermemekle beraber onun 675/1276 yılında Geometri sahasında yazdığı "*Eşkâlü't-Te'sis*" isimli eseriyle meşhur olmaya başladığını belirtmektedir.[15]

Bütün bu rivâyetler içerisinde müellifin ölüm tarihinin 600/1203 olması ihtimali kesinlikle mümkün değildir. Zira o, "*Eşkâlü't-Te'sis*"inde Esîrüddîn el-Ebherî (öl. 664/1265) ve Nasîrüddîn et-Tûsî (öl. 672/1273) gibi birçok âlimden nakillerde bulunmaktadır.[16] Ayrıca onun 654/1256 yılında Hülâgû'nün Bağdâd'ı istila etmesi hadisesinden bahsetmesi de h. 600 yılında vefat etmediğinin diğer bir delilidir.[17]

10 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul 1955, C. II, s. 1075, 1503; *Süllemü'l-Vüsûl*, v.198b; Fehmi Edhem Karatay, TSM. Ktp., *Arapça Yazmalar Katalogu*, İstanbul 1966, C. III, s. 35; Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İstanbul 1969-70, C. I, s. 62.

11 Ramazan Şeşen, *Nevâdirü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye fi Mektebâti'z-Zekiyye*, Beyrut 1980, C. II, s. 162.

12 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn, Esmâ'ü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, İstanbul 1955, C. II, s. 106; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur* (GALL), Leiden 1943, C. I, s. 615; Hamit Dilgan, *Büyük Matematikçi Ömer Hayyâm*, İstanbul 1959, s. 113.

13 İsmail Paşa, *a.g.e.*, C. II, s. 106.

14 Brockelmann, *Suplement*, Leiden 1943, C. I, s. 849.

15 George Sarton, *Introduction to the History of Sciance*, Vol. II, part. II, (From Rabbi ben Ezrato Roger Bacon), s. 1020.

16 Semerkandî, *Eşkâlü't-Te'sis*, (Kadızâde Rûmî'nin Şerhi ile birlikte), İstanbul 1258h.,s. 16.

17 Semerkandî, *el-Me'ârif*, Süleymaniye Ktp. Köprülü, No: 827, v. 118a.

Müellifimizin ölüm tarihi hakkında en kuvvetli ihtimal onun *"el-Me'ârif fî Şerhi's-Sahâ'if"* isimli eserinin Süleymaniye Ktp. Lâleli bölümü 2432/5 numarada kayıtlı nüshasının müstensihi, Seyfü's-Semerkandî lâkabıyla bilinen Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Gâzî'nin vermiş olduğu tarihtir. Müstensih, eserin sonunda es-Semerkandî'nin 22 Şevval 702/9 Haziran 1303 yılında vefat ettiğini ve ölümünden beş gün sonra da, kendi yazdığı nüsha ile müellif nüshasını karşılaştırdığını kaydetmektedir.[18] Yine *"es-Sahâ'if"*'in başındaki kayıtta, müellifin şerh ettiği kitapların bazı nüshalarında h. 700 yılından hemen sonra bunları şerh ettiğine dair kayıtların görüldüğü belirtilmektedir.[19] Bu durumda bizce, müstensih el-Gâzî'nin verdiği h. 702 tarihinin, Semerkandî'nin ölüm tarihi olarak kabul edilmesi en makul olanıdır.

Görülmektedir ki, birçok sahada önemli bir isim olan Semerkandî'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında fazla bilgi mevcut değildir. Bunu o devirde Mâverâünnehir bölgesindeki siyasî iktidarların sık sık el değiştirmesi, Mâturîdî kelam sisteminin medreselere nüfuz edememesi,[20] bölgedeki insanların Kelam ilmine gerektiği gibi rağbet etmemesi[21] gibi sebeplere bağlamak mümkündür.

Ayrıca onun anlaşılması güç felsefî ve mantıkî cümlelerle maksadını ifade etmesi, kelam sahasında yazmış olduğu eserlerde, Aristo metodunu en iyi kullanan ve kelamcılar arasında imam olarak bilinen Fahrüddin er-Râzî (öl. 606/1210)'ye[22] sıkça itirazda bulunarak, onun fikirlerini reddetmesi ve nihayet Ehl-i Sünnet adıyla bilinen Mâturîdî ve Eş'arî ekollerinden birine mensup olduğunu açıkça belirtmemesi de kendisine fazla rağbet edilmemesinin sebepleri olarak sayılabilir. Kısacası o bu haliyle Hanefi-Mâturîdî geleneği takip

18 *el-Me'ârif*, Süleymaniye Ktp. Lâleli, No: 2432/5, v. 141a.
19 es-Sahâ'if, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1688, v. 1a.
20 Emrullah Yüksel, "Eş'arîler ile Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *A.Ü. İslâmî İlimler Fak. Der.*, Ankara 1980, 4. sayı, s. 94.
21 Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Akîdetü'l-Pezdevî*, (ter: Şerafettin Gölcük, Ehl-i Sünnet Akâidi), İstanbul 1980, s. 370.
22 er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal* (ter: Hüseyin Atay, Kelam'a Giriş), Ankara 1978, s. 2.

eden başta İmam Mâturîdî (öl. 333/944) olmak üzere diğer Mâverâünnehir kelamcılarına benzemektedir.[23]

Verilen bu bilgiler ışığında Semerkandî'nin h. 7. asrın ikinci yarısında yaşadığını, ilk olarak "*Eşkâtü't-Te'sîs*" (675 h.), daha sonra da "*es-Sahâ'if*" (680 h.) ile tanınmaya başlandığını ve 702/1303 yılında vefat ettiğini kesin olarak söyleyebiliriz. Onun en son kaleme aldığı eser "*es-Sahâ'if fi't-Tefsîr*" olabilir. İmkânlarımız nispetinde aradığımıza rağmen bulamadığımız bu eseri müellif tamamlayamadan vefat etmiştir. Ancak bu eser Şeyh Ahmed b. Mahmûd el-Kirmânî tarafından 971/1593 yılında tamamlanmıştır.[24]

2. Eserleri

Şemsüddin es-Semerkandî'nin, başta Kelam, Mantık, Matematik ve Astronomi olmak üzere, Tefsir, Âdâb ve Münâzara gibi sahalarda yirmiye yakın te'lifi vardır. Tefsire ait "*es-Sahâ'if fi't-Tefsîr*" isimli eseri hariç, diğer sahalardaki teliflerinin büyük bir kısmı İstanbul Süleymaniye, Topkapı ve dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma olarak mevcuttur. Hatta Kelam'a dair en önemli iki eseri "*es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*" ve müellif tarafından aynı kitaba yazılan "*el-Meâ'rif fi Şerhi's-Sahâ'if*" isimli şerhin, Mantıkla ilgili "*Kıstâsü'l-Efkâr (Mîzân) fi Tahkîki'l-Esrâr*" ve yine müellifin şerhi "*Şerhü'l-Kıstâs*"ın her birinin, sadece İstanbul kütüphanelerinde yirmiden fazla nüshası bulunmaktadır. Onun bütün eserlerini konularına göre şöyle tasnif edebiliriz.

2.1. Kelamla İlgili Eserleri

a. es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye: Müellifin 680/1281 yılında yazdığı Kelam sahasındaki ilk eseri olup, birçok kütüphanede yazma nüshaları mevcuttur.[25] Büyük bir ihtimalle Semerkandî'nin talebesi olan el-Gâzî tarafından 706/1306 yılında istinsah edilen

23 Mâturîdî hakkında bkz: Vehbi Ecer, "Maturidî'nin Tanınması", Ebu Mansur Semerkandî-Mâturîdî Kongresi Tebliğleri, Kayseri 1986, s. 10-12; *Türk Din Bilgini Mâturîdî*, Ankara 1978.

24 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. II, s. 1074.

25 es-Sahâ'if'in nüshaları için bkz: Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, 1651/1, 1688; Lâleli 2432/2; H. Hüsnü Paşa 1148; Fatih 3127; Ayasofya 2565; Halet Efendi 431; Ant-Tekelioğlu 823; Topkapı Ktp. A. 1787; Manisa Ktp. 973; Kayseri Raşid Efendi Ktp.1414; Pâris 1247/1.

ve müellif hakkında bize en kesin bilgiyi veren Lâleli 2432/2 numarada kayıtlı nüsha, 711/1311 yılında müellif nüshasıyla karşılaştırılmış ve tashih edilmiş olması[26] bakımından diğer nüshalardan daha sağlamdır. Fakat rik'a ile yazılmış olan bu nüshanın yazısını okuyabilmek bir hayli güç olmakla birlikte, diğer nüshalarda da yanlış yazılmış olan yerlerin karşılaştırılıp düzeltilmesi açısından faydalı olabilir.

Eserin içeriği ve kelamî konuların sıralanması, tahkikini yaptığımız *"Muhtasaru'l-Mu'tekad"*ın es-Semerkandî'ye aidiyetini ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Semerkandî'ye aidiyeti konusunda asla şüphe olmayan *es-Sahâ'if*in konu dizimi ile onun *"el-Mu'tekadât"* ve *"el-Envâru'l-İlâhiyye"* adlı eserleri karşılaştırıldığında bunların konu dizimi bakımından tamamen uyuştuğu görülecektir. Bu nedenle gerek *"es-Sahâ'if"*in, gerekse *"el-Mu'tekadât"*ın konu dizimini burada vermek istiyoruz.

"es-Sahâ'if" biri Mebâdî, diğeri de Mesâil olmak üzere iki maksada ayrılmıştır.

A. Birinci maksat, klasik kelamcılar arasında ve özellikle Fahrüddin er-Râzî ve daha sonraki kelamcıların oluşturduğu geleneğe uygun olarak Kelam, Felsefe ve Mantık ilimlerine ait terimler ve bunlara dair ansiklopedik bilgilerden meydana gelmektedir. Semerkandî maksad'ı üç ana başlığa ayırmıştır.

1. Birinci kısım *"Tüm Kelam konularını kapsayan genel durumlar"* olup altı sahifeden müteşekkildir. Her bir konunun alt başlıkları olmakla birlikte bu sahifeler şöyle sıralanmıştır:

   a. Varlık

   b. Mevcut ve ma'dum

   c. Mâhiyet

   d. Varlık konusuna ek

   e. Mâhiyet konusuna ek

   f. Varlık ve mâhiyet konusuna ektir.

26 *a.g.e.*, aynı yer.

2. Kısım "*Arazlar*" konusuna ayrılmıştır. Bu bölüm dört sahifeden oluşmaktadır. Bunlar:
   a. İdrakler
   b. İdrak olunanlar
   c. Duyu ile algılanmayan ilk hususlar
   e. İdrak ve idrak olunanla ilgili genel durumlardır.
3. Kısımda "*Cevherler*" konusu işlenmektedir. Bu da iki sahifeden meydana gelmektedir. Bunlar:
   a. Cismanî cevherler
   b. Ruhanî cevherlerdir.

B. İkinci maksad tamamen kelamî meselelere aittir. Bu maksad kısımlara ayrılmadan doğrudan sahifelere ayrılmış ve ondokuz sahifeden oluşturulmuştur. Bunlar:
   1. Sahife: Özet olarak Allah'ın sıfatları
   2. Sahife: Allah'ın varlığının delilleri
   3. Sahife: Allah'ın birliği
   4. Sahife: Allah'tan fiillerin sudûrunun keyfiyeti
   5. Sahife: İlim sıfatı
   6. Sahife: İrade sıfatı
   7. Sahife: Hayat, Bekâ, Sem', Basar sıfatları
   8. Sahife: Kelam sıfatı
   9. Sahife: Rü'yetullah
   10. Sahife: Selbî sıfatlar
   11. Sahife: Kudret sıfatı
   12. Sahife: Kulların fiilleri
   13. Sahife: Allah'ın isimleri
   14. Sahife: Âlemin hudûsu
   15. Sahife: Nübüvvet konusu ve ekleri
   16. Sahife: Me'âd
   17. Sahife: İman, İslam ve Küfür
   18. Sahife: Hüsün, kubuh ve bunlarla ilgili konular
   19. Sahife: İmamet konusudur.

es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye, Âlâ'üddin Muhammed b. Ahmed el-İsferâ'ini el-Behiştî (öl. 723/1323) tarafından, biri *"Eltafü'l-Letâ'if min Halli's-Sahâ'if"*, diğeri *"el-Letâifü'l-Kelâmiyye fî Şerhi's-Sahâ'ifi'l-İlâhiyye"* adıyla iki defa şerhedilmiştir.[27]

Ayrıca kim tarafından yazıldığı bilinmeyen ve *Sahâ'if*e reddiye olarak kaleme alınan iki risâle mevcut olup, bunlar *"el-İ'tirâzât ale's-Sahâ'if"* ve *"Nakdü's-Sahâ'if"* adlı eserlerdir. Bunlara ilaveten reddiyeye reddiye olarak yazılmış *"er-Redd âlâ Nakdi's-Sahâ'if"* isimli bir eser daha vardır.[28] Reddiyeler *es-Sahâ'if*in Kelam, Felsefe ve Mantık terimlerini hâvî mebâdî bölümüyle ilgilidir.

es-Sahâ'if, Ahmed Abdurrahman Şerif tarafından dört yazma nüsha kullanılarak tahkik edilmiş ve Kuveyt'te Mektebetu'l-Felah matbaası tarafından 1985'te basılmıştır. Şerif'in bu eseri "Semerkandî'nin hayatı ve eserleri" ve "tahkikli metin" olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Ancak bu tahkikte ciddi yazım hataları söz konusudur.

b. el-Mu'tekadât: Semerkandî'nin Kelam sahasındaki ikinci eseri Mu'tekadât,[29] es-Sahâ'if'in kısa bir özeti gibi görünmekle beraber ondan ayrı olarak, kitabın başına mantık konuları eklenmiş, ayrıca eserde bazı kelamî konulara eklentiler yapıldığı gözden kaçmamıştır. Mu'tekadât'ın mukaddimesinde, eserin *es-Sahâ'if* ve *el-Kıstâs*'tan sonra kaleme alındığının belirtilmesi,[30] onun Semerkandî'ye ait olduğunun kesin delilidir.

Mu'tekadât'ın kütüphanelerimizde üç yazma nüshası bulunmaktadır. Araştırmamızda esas aldığımız Lâleli 2432/3 numarada kayıtlı nüsha,[31] 709/1309 yılında müellif nüshasından istinsah edilmiştir. 711/1311 yılında da müellif nüshasıyla karşılaştırılmış ve tashih edilmiştir.[32] Diğeri ise Süleymaniye

27 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. II, s. 1075.
28 Bu risâleler için bkz: Kayseri Raşid Efendi Ktp. No. 1414/2-3-4.
29 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. II, s. 1503.
30 *Mu'tekadât*, Süleymaniye Ktp. Lâleli, 2432/3, v. 34b.
31 Süleymaniye Ktp. Lâleli 2432/3, 34b-52a vr., İstinsah tarihi 3 Zilhicce 709h., müstensih: Muhammed b. Mahmud b. Ömer el-Gâzî; istinsah yeri Hocende Şehri, Şemsüddin Medresesi, mukabele kaydı: 2 Rebi'u'l-Âhir 711h.
32 *a.g.e.*, v. 52a.

Ktp. Kasîdecizâde 145 sıra numarasıyla kayıtlıdır[33] ve diğer bir nüsha İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları 629/2 numarada bulunmaktadır.

Mu'tekadât üç levha olarak tertip edilmiştir.

Birinci levha mantık konularını içermektedir. Bunları tasavvurlar ve tasdikler olmak üzere iki başlık altında inceleyen es-Semerkandî her bir konuyu alt başlıklara ayırmaktadır.

İkinci levha mebâdî konularını içermektedir. Semerkandî bu levhayı bir giriş ve üç itikaddan oluşturmuştur. İtikadların her biri şu konuları içermektedir:

1. İtikad: Kelam ilminin konularını kapsayan giriş mahiyetindeki hususlar olup, varlık, mevcûd ve ma'dûm, mâhiyet, varlığa dair ek bilgiler, mâhiyete dair ek bilgiler ve mevcuda dair ek bilgiler şeklinde altı kısma ayrılmıştır.
2. İtikad: Arazlar konusuna tahsis edilmiş olup dört fasla taksim edilmiştir. Bunlar: İdrakler, idrak olunanlar, duyu ile algılanamayan ilk hususlar, idrak ve idrak olunanla ilgili genel durumlardır.
3. İtikad: Cevherler konusuna ayrılmıştır. Bu da iki sahifeden meydana gelmektedir. Bunlar: Cismanî cevherler ve Ruhanî cevherlerdir.

Üçüncü levha mesâil olup, kelamî meselelere aittir. Bu bölüm bir giriş ve altı itikaddan meydana gelmektedir.

1. İtikad: Özet olarak Allah'ın sıfatları, Allah'ın varlığının delilleri, Allah'ın birliği, Allah'tan fiillerin sudûrunun keyfiyeti, ilim, irade, hayat, bekâ, sem', basar, kelam ve kudret sıfatları ile rü'yetullah konularıdır.
2. İtikad: Selbî sıfatlar ve Allah'ın isimleri
3. İtikad: Kulların fiilleri ve âlemin hudûsu
4. İtikad: Nübüvvet konusu ve ekleri
5. İtikad: Âhiret halleri

33 Süleymaniye Ktp. Kasîdecizâde 145, 46 vr., istinsah tarihi 735h., müstensih: el-Erzincânî.

6. İtikad: İmân, küfür, hüsün, kubuh ve imamet konularını içermektedir.[34]

c. Kitâbü'l-Me'ârif fî Şerhi's-Sahâ'if: Semerkandî'nin en hacimli kelamî eseridir. İsminden de anlaşılacağı üzere, müellifin kelam alanındaki ilk eseri olan *"es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye"*ye kendisi tarafından yazılan şerhtir.[35]

*es-Sahâ'if*in bütün konularını kapsayan bu şerh, bazen kelime ve cümlelerin izahı şeklinde bazen de şerh edilecek olan kısmının baş ve son tarafı "قال" lafzıyla tahsis edilerek, "أقول" lafzıyla yapılmıştır.[36]

d. el-Envârü'l-İlâhiyye: Semerkandî'nin bu eseri[37] de mutekadât gibi üç bölümden meydana gelmektedir. Bunlar mîzân, mebâdî ve mesâ'il'dir. Mizân bölümünde mantık ve münâzara ilminin konularından bahsedilirken, diğer iki bölüm *es-Sahâ'if*in konularının aynısıdır.[38] Eserin konu dizimi *es-Sahâ'if* ve *el-Mu'tekadât* ile paralellik arz etmektedir.

e. Şerhü'l-Lem'ati'r-Râbi'a min Envâri'l-İlâhiyye: el-Envârü'l-İlâhiyye'nin ikinci bölümünün konularından sadece vahdâniyet ve Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı ile ilgili kısmın şerhidir.[39]

f. Risâletü'l-Akâ'id: Müellifimizin kelama dair tek risâlesidir.[40] Bu risâle tek nüsha olup, Lâleli 2432/1 numarada kayıtlıdır. Tek varak halindeki bu risâlede Allah'ın sıfatlarından, isim-müsemmâ ve atom nazariyesinden bahsedilmektedir.

34 Süleymaniye Ktp. Lâleli 2432/3, 34b-52a vr., İstinsah tarihi 3 Zilhicce 709h., müstensih: Muhammed b. Mahmud b. Ömer el-Gâzî; istinsah yeri Hocende Şehri, Şemsüddin Medresesi, mukabele kaydı: 2 Rebi'u'l-Âhir 711h.

35 Taşköprîzâde, *Miftâhü's-Sa'âde*, C. II, s. 179; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. II, s. 1075; Brockelmann, *GALL*, C. I, s. 615-617; *Supll*, C. I, s. 849-850.

36 el-Me'ârif'in nüshaları için bkz: Süleymaniye Ktp. Lâleli 2432/5; Köprülü 827-828; Fatih 3032-3033; Feyzullah Efendi 1141-1142; Topkapı Ktp. A. 1787/2; A. 1919, 1920, 1921; Çorum Ktp. 1067; Kastamonu Ktp. 1766; Paris 1247/2.

37 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl*, v. 198b.

38 Bkz: Süleymaniye Ktp. Lâleli 2432/6.

39 Bkz: Süleymaniye Ktp. Lâleli 2432/8.

40 Brockelmann, *Supll*, C. I, s. 850.

Ayrıca Brockelmann, Semerkandî'nin "*Beyânü Mezheb-i Ehli's-Sünne*" veya diğer bir adıyla "*Risâle fi Kelîmâti't-Tevhîd*" isminde bir eserinin varlığından bahsediyorsa da,[41] kütüphanelerimizde onun böyle bir eserinin varlığını tespit edemedik.

2.2. Mantıkla İlgili Eserleri

a. Kıstâsü'l-Efkâr (el-Mîzân) fî Tahkîki'l-Esrâr: Semerkandî'nin mantık sahasında yazmış olduğu en mühim eseri olan *Kıstâsü'l-Efkâr*'ın birçok şerhleri mevcuttur. Bunların en mühimi 'Alâ'üddîn el-Behiştî, Kutbuddîn el-Gîlânî ve Mes'ûd er-Rûmî'nin şerhleridir.[42] İslam âleminde en çok okutulan mantık kitaplarından biri olan *Kıstâs*,[43] tasavvurât ve tasdîkât konularını içermektedir.[44]

b. Şerhü'l-Kıstâs: Müellifin *Kıstâsü'l-Efkâr* adlı eserine kendisi tarafından yazılan şerhtir.[45] Metot olarak *es-Sahâ'if*'in şerhi *el-Me'ârif*'e benzemektedir.

c. Aynü'n-Nazar fî'l-Mantık: Diğer iki eser gibi tamamen mantık konularını kapsamaktadır.[46]

d. Beşârâtü'l-İşârât: İbn Sînâ'nın "el-İşârât ve't-Tenbîhât" isimli mantığa dair eserinin kısa bir şerhidir.[47]

e. Şerhü'l-Füsûli (el-Mukaddimâti)'l-Burhâniyye fî İlmi'l-Cedel: Burhânüddîn Muhammed b. Muhammed en-Nesefî'nin mantıkla ilgili meşhur eseri el-Mukaddimât'a müellif tarafından yapılan şerhtir.[48]

41 Brockelmann, *GALL*, C. I, s. 617.
42 Taşköprîzâde, *Miftâhü's-Sa'âde*, C. I, s. 304.
43 Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, C. I, s. 62.
44 Kıstâs'ın nüshaları için bkz: Süleymaniye Ktp. Ayasofya. 2562, 2565/2; Topkapı Ktp. A. 3396, 3399, 3418; İstanbul Üni. Ktp. Arapça 223/1; Manisa Ktp. 2213.
45 Bkz: Süleymaniye Ktp. Fatih. 3360; Ayasofya, 2258; Şehid Ali Paşa. 1798; Yeni Cami. 781; Laleli, 2666, 2667, 2668; Topkapı Ktp. A. 3375.
46 Brockelmann, *GALL*, C. I, s. 616; *Supll*, C. I, s. 850; George Sarton, *Introduction to the History of Sciance*, s. 1021.
47 Süleymaniye Ktp. Ayasofya, 2418; Carullah, 1308; Fatih, 3195.
48 Bkz: Süleymaniye Ktp. Fatih, 3087, 4756; H. Hüsnü Paşa, 1475/3: Reisülküttâb, 1203/4, 1204/7; Esad Efendi 3034; Ragıb Paşa, 1297/1; Topkapı Ktp. A. 1316.

f. Şerhü'l-Mîzân min Envâri'l-İlâhiyye: el-Envârü'l-İlâhiyye'nin mantık ve münâzara konularını ihtivâ eden ilk bölümün şerhidir.[49]

2.3. Tefsirle İlgili Eseri

a. es-Sahâ'if fî't-Tefsîr: Müellifin, Kur'an-ı Kerim'in tefsirine ait böyle bir eserinin olduğu belirtilmekle beraber,[50] imkanlarımız nisbetinde kütüphaneleri taramamıza rağmen bulmamız mümkün olmamıştır. Eserlerinin çoğu Kelam ve Mantıkla ilgili olan Semerkandî'nin bu tefsirinin, diğer birçok eserlerinde Fahrüddin er-Râzî'ye sıkça karşı çıkması göz önünde bulundurulursa, Râzî'nin tefsiri gibi Kelami konulara ağırlık veren bir tefsir olması muhtemeldir.

2.4. Bahs ve Münâzara İlmiyle İlgili Eserleri

a. Âdâbü'l-Bahs: Müellifimizin bahs ilmine dair en meşhur eseri olan "Âdâbü'l-Bahs" bu ilimle meşgul olan herkes tarafından bilinen bir eserdir. Kütüphanelerimizde sayılamayacak kadar nüshaları olduğu gibi aynı zamanda elliye yakın şerh ve haşiyesi vardır.[51]

b. Risâle fî Âdâbi'l-Münâzara: Münâzara ilmine dair küçük bir risâledir.[52]

c. Me'âsirü'l-Hüsâmiyye fî Menâzıri'l-Kelâmiyye: Konusu tarifler, ilm-i münazaralar ve bahs âdâbıdır. Hüsâmüddîn adındaki bir vezir adına te'lif edilmiş, adı belli olmayan bir müellif tarafından da şerhedilmiştir.[53]

2.5. Astronomiyle İlgili Eseri

a. İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs: Varlık çeşitleri, ruh, nefis, gök ve gök cisimlerinin hareketlerinden bahseden kitabın konusu psikoloji, astronomi ve takvim ilmidir.[54] Kitabın hemen başında Kelamın konularından Allah'ın bazı sıfatlarına temas

49 Süleymaniye Ktp. Lâleli, 2432/7.
50 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. II, s. 1074.
51 Bkz: Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. I, s. 39-40.
52 Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Efendi, 786/5, 868/2, 878/2.
53 Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, 1703/2.
54 Süleymaniye Ktp. Lâleli, 2432/4.

edilmiştir. Eserinin son kısmında gök ve gök cisimleriyle ilgili âyetlerin yorumu ve bunların ilâhî hikmetleri hususunda bilgi verilmesi ayrı bir önem taşımaktadır.

2.6. Geometriyle İlgili Eseri

a. Eşkâlü't-Te'sîs: Müellifin analitik geometriyle ilgili bir eseridir. Öklides'in geometrinin temel meseleleri hakkındaki eserini kısaltmak ve bazı ilavelerde bulunmak suretiyle 35 şekille çizerek özetlemiştir. Zaman zaman Öklides'i tenkit eden ve daha pratik ispat yolları bulan es-Semerkandî'nin[55] bu eseri 675/1276 yılında yazdığı tahmin edilmektedir.

Eser birçok matematikçi tarafından şerhedilmekle birlikte, en meşhuru Uluğ Bey'in hocası Bursalı Kadızâde Rûmî tarafından yapılan şerhtir. Bu şerh, Ebu'l-Feth el-Irâkî'nin haşiyesiyle birlikte 1268/1851 yılında İstanbul'da basılmış, Pâdişah III. Selim'in emriyle 1795 yılında Müftizâde (öl. 1282/1865) tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

3. İlmî Mevkii ve Kelam İlmindeki Yeri

3.1. İlmî Mevkii

Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, h. VII. asrın son yarısında yaşamış ve eserleriyle tanınmış bir İslam âlimidir. Özellikle Kelam, Mantık, Matematik, Astronomi, Münâzara ve Bahs sahasında önemli eserler vermiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak müellifin İslamî ilimlerin hemen her sahasında eser veren bir şahsiyet olması, onun ciddi bir tahsil hayatı geçirdiğine delâlet etmektedir. Fakat nerelerde ve kimlerden hangi ilimleri tahsil ettiği konusunda ne kendi eserlerinde ne de başka kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamamaktayız. Bununla beraber müellifimizin "*es-Sahâ'if fi't-Tefsîr*" isimli kitabı hariç diğer bütün eserleri kütüphanelerimizde mevcuttur.

Semerkandî'nin Kelam'dan sonra en belirgin sahasının Mantık olduğunda şüphe yoktur. Onun bu konuda gerek mün-

55 Hamit Dilgan, *Büyük Matematikçi Ömer Hayyâm*, s. 113-118.

ferit gerekse kelam kitaplarındaki mantık kısmıyla birlikte yazdığı eserlerin en önemlisi *"Kıstâsü'l-Efkâr"* ve *"Aynü'n-Nazar fi'l-Mantık"*tır. Mantığın konusu olan tasavvurât ve tasdîkâtı içeren bu eserlerin yanında müellifin kendi eserine yazdığı *"Şerhü'l-Kıstâs"* ve Burhânüddin en-Nesefî'nin *"el-Mukaddime"*sine ait şerhi de birer mantık kitabıdır. Yine *"el-Mu'tekadât"* ve *"el-Envârü'l-İlâhiyye"*nin birinci bölümleri de mantık konularına tahsis edilmiştir. Görülmektedir ki Felsefe ile Kelam'ı mezcetme tarzında Gazâlî (öl. 505/1111)nin açtığı çığırı bariz bir şekilde devam ettiren Fahrüddin er-Râzî (öl.606/1210) ve Âmidî (öl. 631/1233)'ye[56] Semerkandî de uymuştur.*

Kıstâsu'l-Efkâr'ın h. 8. asırdan itibaren birçok mantıkçı tarafından şerhedilmesi, eserin önemini gösterdiği gibi müellifin mantık sahasındaki dirayetini de ispat etmektedir.[57] Hatta bu eser daha sonra gelen birçok mantıkçıya kaynaklık teşkil etmiştir.[58]

Müellifimizin haklı olarak itibar gördüğü önemli bir bilim dalı da Bahs ve Münâzara ilmidir. Hatta münâzara ilmiyle ilgili olarak onun ilk defa kaleme aldığı *"Âdâbü'l-Bahs"* kendi konusunda en çok müracaat edilen eserlerden biridir. *Âdâbü'l-Bahs, Âdâbü's-Semerkandî* veya *Âdâbü'l-Hüseyniyye* gibi isimlerle anılan bu eser aynı zamanda Semerkandî'nin eserleri arasında en çok şerhedileni olmakla meşhurdur. Kütüphanelerimizde gerek metninin gerekse şerh ve hâşiyelerinin oldukça fazla olması müellifin bu sahadaki otoritesi ve ilmini ortaya koyması bakımından yeterlidir.

Şemsüddin es-Semerkandî'nin eser verdiği diğer bir ilim dalı da Astoronomi'dir. *"İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs"* veya *"et-Tezkire fi'l-Hey'e"*[59] adıyla bilinen bu eser, et-Tûsî'nin, *"et-Tezkire"*sine benzemektedir. Eserin ilk sahifeleri kelam'la ilgilidir. Varlık ve kısımları ile başlayan kitapta, daha sonra Allah'ın mâhiyet ve

56 İzmirli, İ. Hakkı, *Mülahhas İlm-i Tevhid*, İstanbul 1338h., s. 25.
57 Taşköprizâde, *Miftâhü's-Sa'âde*, C. I, s. 304.
* Yürük, *Şemsüddin es-Semerkandî*, s. 14.
58 Sadrü'ş-Şeri'a, *Ta'dilü'l-Ulûm*, Süleymaniye Ktp. Ant-Tekelioğlu, No: 798/2, v. 156b.
59 Brockelmann, *Gall*, C. I, s. 617; *Supll*, C. I, s. 850.

hakîkati, vahdâniyet sıfatı, Allah'tan fiillerin sudûru, semi', basar, irade, kudret ve selbî sıfatları... gibi meselelerden bahsedilmektedir.[60] Rûhânî ve cismânî varlıklardan sonra ise, Astronominin temel konularına temas eden müellif, burada ay ve güneş tutulmalarını şekil çizerek anlattığı gibi, onların ve dünyanın hareketlerini 16 şekille izah etmeye çalışmıştır.[61] Müellifimiz yine bu eserinde bütün ilimlerle uğraşmasının tek gayesinin Allah'ı bilmek, O'nun hikmet, kudret, rahmet ve azametini idrak etmekten başka bir şey olmadığını söylemektedir.[62]

es-Semerkandî, bir İslam kelamcısı, mantıkçısı ve astronomu olarak bilindiği gibi aynı zamanda bir İslam matematikçisi olarak da tanınmaktadır.[63] Onun "*Eşkâlü't-Te'sîs*" adıyla maruf bu eseri, birçok matematikçi tarafından şerhedilmiş olup,[64] en meşhuru Kadızâde Rûmî'nin yazmış olduğu şerhtir ki h. 1268 yılında İstanbul'da basılmıştır.

O, *Eşkâlü't-Te'sîs*'ini, Öklides'in "Geometrinin Temel Prensipleri" isimli kitabı üzerine bina etmekle beraber birçok konuda muhalefet etmiştir. Kadızâde Rûmî, onun bu tutumunu şaşkınlıkla karşılamış, daha önce hiçbir geometri âliminin Öklides'i tenkit etmeye cesaret edemediğini, hatta onun ortaya koyduğu prensiplere sıkı sıkıya bağlı kaldığını fakat es-Semerkandî'nin, Öklides'i haklı olarak tenkit ettiğini belirtmiştir.[65]

Konumuzun dışında kalması sebebiyle, müellifimizin bu alandaki orijinal birtakım hesaplarını burada aktarmamız mümkün değildir, ancak Hamit Dilgan, onun geometride diğer müelliflerden ayrı ve Öklides'in prensiplerinden daha pratik bazı formüller ortaya koyduğunu ve Avrupalı matematikçiler tarafından da tanındığını "Büyük Matematikçi Ömer Hayyam" adlı eserinde geniş bir şekilde anlatmaktadır.[66]

60 es-Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, Lâleli, 2432/4, v. 53a-55a.
61 *a.g.e.*, v. 55a-70a.
62 *a.g.e.*, v. 52b.
63 George Sarton, *Introduction to the History of Sciance*, Vol. II, part. II, s. 1020; Hamit Dilgan, *Büyük Matematikçi Ömer Hayyam*, s. 113-118.
64 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. I, s. 105.
65 Kadızâde Rûmî, *Şerhü Eşkâli't-Te'sîs*, s. 2 vd.
66 Hamit Dilgan, *Büyük Matematikçi Ömer Hayyam*, s. 113-118.

3.2. Kelam İlmindeki Yeri

es-Semerkandî, Kelam ilminin mâhiyeti ve konusunu: "Allah'ın zâtından, sıfatlarından, isimlerinden, mahlûkâtın çeşitlerinden, meleklerin, peygamberlerin, velilerin ve imamların durumlarından, itaat ve isyan edenlerin ve diğerlerinin dünya ve âhiretteki hallerinden, cennet, cehennem ve benzerlerinin durumlarından İslam kanunu üzere bahseden bir ilim"[67] olarak belirtmektedir. O, kelam ilminin tarifini de şu şekilde yapmaktadır: "Kelam ilmi Allah'ın zat ve sıfatlarından, mebde' ve me'âd itibariyle mümkün varlıkların durumlarından İslam kanununa göre bahseden bir ilimdir."[68]

Eserlerinde Kelam ilminin mâhiyeti ve konusuna geniş yer ayıran müellifimiz, tarifte geçen "İslam kanununa göre" kaydının, tarifin faslını, ondan önceki ifadelerin ise, tarifin cinsini teşkil eder mâhiyette olduğunu,[69] ayrıca İslam kanunundan maksadın, Allah'ın kitabına, Peygamberinin sünnetine, icmâya ve bunlara muhalif olmayan akla dayanan kanun olduğunu belirtmektedir.[70] Onun bu son kısımdaki ifadeleri inanç esaslarının akli prensiplere dayanarak açıklanmasını, İslam'ın temel prensiplerinden biri olarak kabul ettiğini görmekteyiz.

Semerkandî'ye göre Allah'ın zatından maksat, sıfatı itibariyle zattır. Allah'ın zatı itibariyle zatından bahsetmek de, Kelamın meselelerine değil konusuna girer. Konusundan bahsetmek de, Kelamın meselelerine değil hareket noktasını teşkil eden prensiplere dâhildir. Zât denildiği zaman başka hiçbir durum nazar-ı itibara alınmadan zâta ıtlak olunduğu gibi, zâtın herhangi bir durumu açısından da zâta ıtlak olunabilir. Bu bakımdan burada zâtın üç durumu söz konusu olmaktadır: 1- Sırf kendisi itibariyle zât, 2- Sahip olduğu sıfatlar itibariyle zât (Meselâ O'nun mürekkeb olmaması, cevher ve araz olmakla ilgisi vs. bakımından zât gibi) 3- Zâtın

67 *es-Sahâ'if*, 1b; *el-Me'ârif*, 3b.
68 *es-Sahâ'if*, 1b; *el-Me'ârif*, 3b; *Mu'tekadât*, 42b; *Envâr*, 149a.
69 *el-Me'ârif*, 3b.
70 *a.g.e.*, aynı yer.

sahip olduğu sıfatların kendileri. Sırf kendisi itibariyle zâttan bahsetmek, Kelam'ın giriş kısmını, diğer ikisinden bahsetmek de meseleler kısmını ilgilendirir.[71]

Buradan anlaşılıyor ki, Semerkandî kelamın konusunun, bir yandan sırf Allah'ın zâtı ile ilgili olması dolayısıyla sıfatların kendilerinden, diğer yandan da Allah'a muhtaç olmaları itibariyle mümkün varlıkların kendileriyle ilgili sıfatlardan bahsetmek olduğunu söylemektedir.[72] Yani kelamın konusu, sırf kendisi itibariyle Allah'ın zâtı ve Allah'a muhtaç durumda olmaları itibariyle mümkün varlıkların kendileridir.

Müellifimiz bunu şu şekilde açıklamaktadır: "Allah'ın sıfatları denince, ister vâcib ve hayy sıfatları gibi zât ile beraber nazar-ı itibara alınsın, isterse vücûb ve hayat sıfatları gibi (zattan ayrı olarak) nazar-ı itibara alınsın bunlardan zâtın kendisi anlaşılır. Çünkü sadece bir şeyden bahsedildiği zaman, onunla birlikte başka bir şey nazar-ı itibara alınmaksızın sadece o şeyin kendisi anlaşılır" Diğer taraftan dünya ve âhirete göre kelam ilminde kendilerinden bahsedilen mümkinâtın halleri Allah'a muhtaç ve müsteniddir. Şu halde bu mümkinâtın hallerinin kaynağı, Allah'a muhtaç haller olmaları bakımından mümkinâtın kendileridir.[73]

Semerkandî'nin, Kelam ilminin konusuyla ilgili bu sözleri, mütekaddimûn kelamcıları ve müteahhirûndan Kadı Sirâcüddîn el-Urmevî (öl. 682/1283)'nin, kelamın konusunun Allah'ın zât ve sıfatları olduğu[74] şeklindeki görüşlerini kapsamakla beraber, onlardan farklı olarak buna, durumlarında Allah'a muhtaç olmaları bakımından mümkinâtın kendilerine

71 *a.g.e.*, aynı yer.
72 *es-Sahâ'if*, 1b; *el-Me'ârif*, 3b; *Mu'tekadât*, 42b; *Envâr*, 149a.
73 *el-Me'ârif*, 3b-4a.
74 et-Taftazânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer, *Şerhü'l-Mekâsıd*, İstanbul 1277h., C. I, s. 10; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, İstanbul 1230h., s. 12; Taşköprizâde, *Mevzuâtü'l-Ulûm* (ter: Taşköprizâde Kemâlüddin Mehmed), İstanbul 1313 h., C. I, s. 594; İzmirli, İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1341h., C. 1, s. 6; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İstanbul 2005, s. 15; Ali A. Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi (İlm-i Kelâm)*, Ankara (tarihsiz), C. 1, s. 41; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi (Giriş)*, İstanbul 1985, s. 50.

ait zâtî sıfatlardan bahsetmenin de Kelamın konusuna dâhil olduğu hususunu ilave etmiştir.[75]

Yine müellifimizin: "Konu birkaç şeyden ibaret ise, onların tek bir şeye ircâ edilmesi gerekir. Bu durumda kelamın konusu olarak söylediğiniz kendisi itibariyle Allah'ın zâtı ve Allah'a muhtaç olmaları itibariyle mümkinlerin zâtları hangi tek şeye ircâ edilebilir? şeklinde vârid olabilecek bir soruya karşı, bunların mevcûda ircâ edilebileceğini[76] söylemekle Gazzâlî'nin görüşüne[77] tâbî olduğunu görmekteyiz.

Müellifimizin, Kelam ilminin tarifi ve konusu mahiyetindeki bu bilgilerden sonra Onun hangi konularda kendisinden sonraki kelamcılara tesir ettiğini kısaca belirtmeye çalışalım.

4. İslam Düşüncesine Tesiri

Şemsüddin es-Semerkandî, kelamî sahada kaynak olarak kullanabileceğimiz yedi tane eseri bulunmasına rağmen, bu eserlerden sadece *"es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye"* ve bunun şerhi olan *"el-Me'ârif"* ile bu sahada haklı bir şöhrete ulaşmıştır. Hicri 8. asırdan itibaren birçok kelamcının onun bu eserlerine işaret edip kaynak göstermesi ve bu eserlerden birincisi hakkında kaleme alınan şerhlerin sayısı, eserin önemini ve müellifin kelam sahasındaki dirayetini göstermektedir.

Müellifin eserlerinden istifade edenlerin başında Sadrü'ş-Şeria (öl. 747/1340) gelmektedir. O, *Ta'dilü'l-Ulûm*'unda gerek *es-Sahâ'if* ve gerekse *Kıstâsü'l-Efkâr*'dan sık sık nakillerde bulunmaktadır. Hatta onun, Nasîrüddin et-Tûsî'nin *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ından sonra en fazla zikrettiği eserin *es-Sahâ'if* olduğu söylenebilir. *Ta'dîlü'l-Ulûm*'un kelamla ilgili bölümünün hemen başında Sermerkandî'nin vücûd hakkındaki görüşlerine yer verilmekte,[78] mâhiyet ve hakîkatle

75 et-Taftazânî, *a.g.e.*, C. I, s. 10.

76 *el-Me'ârif*, 4a.

77 et-Taftazânî, *a.g.e.*, C. I, s. 9; et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, Kalküta 1862, C. I, s. 22; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. I. s. 6; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, s. 15; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 50; A. Arslan Aydın, *İlm-i Kelâm*, C. I, s. 41.

78 Sadru'ş-Şeria, *Şerhu Ta'dîlü'l-Ulûm*, 798/2, v.145b.

ilgili görüşleri ise, onun *Kıstâs* ve *es-Sahâ'if*'i zikredilerek belirtilmektedir.[79] Ma'dum, hüviyet, Allah'ın birliği, imanın artması ve eksilmesine dair görüşleri de Sadru'ş-Şeria'nın *Ta'dil*'inde zikrettiği konulardandır.[80]

Sadüddîn et-Taftazânî de, müellifimizin *es-Sahâ'if* ve şerhinden nakillerde bulunmaktadır. Kelam ilminin tarifinde ve konusunda onun görüşlerine geniş yer ayıran Taftazânî,[81] vücûb, imkân ve illetler konusunda da es-Semerkandî'den nakilerde bulunmaktadır.[82]

Müellifimizin, *es-Sahâ'if* ve şerhini kaynak olarak en çok zikreden, Maturîdî mezhebinin meşhur kelam âlimlerinden Kemâlüddin Ahmed el-Beyâzî (öl. 1097/1686) olmuştur. O, hemen her konuda Semerkandî'nin eserlerine müracaat ettiği gibi,[83] onun kitaplarını aslî kaynakları arasında göstermektedir.[84]

Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali de *Nazmü'l-Ferâ'id*'inde, es-Semerkandî'nin, es-*Sahâ'if*'deki görüşlerine yer verirken, aynı zamanda onun bilhassa vücûd sıfatı ile ilgili görüşlerine itiraz etmektedir. Kitabında zikrettiği *es-Sahâ'if*'in konuları ise vücûbun tefsîri, onun ademî olup olmadığı, vücûd sıfatının zâtın aynı veya Allah'ın zâtı üzerine zâid olduğu konusu, Bekâ ve Kudret sıfatlarıdır.[85]

Ayrıca Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye*'sinin şârihlerinden Osman el-Uryânî'nin, ef'âl-i İbâd, Allah'ın fiillerinin ta'lîli, teklîf-i mâlâ yutâk ve imamet konularında müellifimizin fikirlerine yer verdiğini görmekteyiz.[86]

79 Sadru'ş-Şeria, *Şerhu Ta'dilü'l-Ulûm*, v.156b-157a.
80 *a.g.e.*, v.163a; 164b; 174a; 273a.
81 et-Taftazânî, *Şerhü'l-Mekâsıd*, C. I, s. 10-11.
82 *a.g.e.*, C. I, s. 81; 118.
83 Bkz: el-Beyâzî, Kemâlüddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, İstanbul 1949, s. 78, 94, 107, 115, 120, 129,...vd.
84 *a.g.e.*, s. 337.
85 Şeyhzâde Abdurrahim b. Âli, *Nazmü'l-Ferâ'id ve Cem'ü'l-Fevâ'id*, Mısır, 1317h., s. 3, 4, 5, 6, 8.
86 Osman el-Uryânî, *Hayrü'l-Kalâ'id Şerhu Cevâhiri'l-Akâ'id*, İstanbul 1308h., s. 80, 82,83,84,86,93,170,172.

5. İtikatta Mezhebi

Şemsüddîn es-Semerkandî, kendisinin Mâturîdî veya Eş'arî mezheplerinden birine mensup olduğunu açıkça belirtmediği gibi, Kelamî görüşlerine bakarak onun herhangi bir mezhebe mensup olduğunu söylemek de güçtür. O eserlerinde İmam Mâturîdî (öl. 333/944)'den hiç söz etmemekte, İmam Eş'arî (öl. 324/936) ve ona tabi olanların görüşlerine sık sık yer vermektedir. Mâturîdîlerin görüşlerini zikrederken, "Eş'arîlerden başka Ehl-i Sünnet olanlar"[87] veya "Mâverâunnehir kelamcıları"[88] tabirini kullanmaktadır.

Müellifimizin Eş'arî'ye tâbî olmadığını kesin olarak söylemek mümkündür. Zira o, kudret sıfatıyla ilgili bölümde belli sonuçların, belli nesnelere bağlı olarak ortaya çıkması hadisesinin sadece ilâhî âdetin icrası neticesinde meydana gelen bir sıra alışkanlığından ibaret olduğunu söylemektedir. Bu iddiaya göre sebep-sonuç bağlantısı söz konusu olamamakta, yani yemekten sonra doymanın, içme fiilinden sonra kanmanın, ateşin değmesinden sonra yanmanın sadece Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği anlamı çıkmaktadır. Yani bunları müessirden eserin sudûru kabîlinden Allah'tan sudûr etmesiyle meydana geldiğini iddia eden Eş'arîlere: "Biz zarûrî olarak biliyoruz ki, yemek yemek bizzat doyma sonucunu verir. Doyma hadisesi, midenin gıda almaya elverişli maddelerle dolmasından, kanma da midede ve vücûdun diğer organlarında sudan dolayı nem ve serinliğin meydana gelmesinden başka bir şey değildir. Zarûrî olarak bildiğimiz bu gibi sebeplerin tabiatından meydana gelen örnekleri çoğaltabiliriz"[89] şeklinde cevap vermiş, zarurî olarak bilinen bu hususları inkâr etmenin safsatadan başka bir şey olmadığını söylemiştir. Hatta ona göre bu zarurî durumları inkâr edenlere cevap dahi vermeye değmez. Kendilerinin zühd ve ihlâs sahibi olduğuna inanan bu zümre, Allah'tan başka hiçbir şeye tesir hakkı tanımadıklarından iflah bulamaz. Ayrıca bu görüş tarzı; cebr, zulüm ve peygamberleri göndermenin faydasızlığı gibi bozuk görüşleri

87 *el-Me'ârif*, 99b, 111b.
88 *es-Sahâ'if*, 37a, *el-Me'ârif*, 98b.
89 *el-Me'ârif*, 107a-b.

de beraberinde getirmektedir.[90] Böylece Semerkandî'nin bu konuda İslam filozoflarına uyduğu görülmektedir.

Bu ifadeler es-Semerkandî'nin, Eş'arî olmadığını ispat ettiğine göre onun Maturîdî olma ihtimalini güçlendirmektedir. Kaynak olarak aldığımız *es-Sahâ'if*in başında onun Maturîdî olduğu belirtilmektedir.[91] Ancak bazı kelamî konularda Eş'arî'ye tâbî olduğunu da görmekteyiz. Ekseri konularda Mâturîdî'nin görüşünü benimseyen Semerkandî'nin, bazı konularda ona muhalif olması onun Mâturîdî olmadığını göstermez. Öyleyse her ne kadar kendisi tarafından hangi mezhebe mensup olduğu belirtilmese de, tekvin sıfatını kabul etmesi, imanda istisnânın söz konusu olamayacağını, Allah'ın fiillerinin muallel olduğunu ve teklîf-i mâlâ yutâk'ın caiz olmadığını kabul etmesi gibi konulardaki görüşleri onun Mâturîdî'ye tâbî olduğunu göstermektedir.

Her ne kadar Mâturîdî ekole mensup olduğunu açıkça ifade etmese de onun, görüşlerini açıklarken sık sık doğru görüş olarak kabul ettiği Ebû Hanife'den nakillerde bulunması bizde onun Hanefi-Mâturîdî anlayışa mensup Semerkandlı bir kelamcı olduğuna dair kanaat uyandırmaktadır.

6. Kelam Metodu

Müellifimizin kelam eserlerini Ehl-i Sünnet itikadını sağlam temellere oturtmak için yazdığını belirtmek gerekir. Ona göre daha önce bu konuda yazılan eserler bulunsa da gerçek manada muarızlarını susturabilecek nitelikte değildir.[92] O, İslam akîdesini açıklarken sadece dalâlette olan fırkaları değil bunlarla beraber gerek Ehl-i Kitâb'dan olan Yahudi ve Hıristiyanları ve gerekse bunların haricindeki bâtıl dinleri de karşısına almış, aklî delillerle onların fikirlerini çürütmeye çalışmıştır. Bilhassa Yahudilik ve Hıristiyanlığın, kendi kitapları olan Tevrat ve İncil'deki bir kısım âyetleri delil getirerek bâtıl olduğunu ispat etmiştir.

90 *el-Me'ârif*, 107b.
91 *es-Sahâ'if*, 1a.
92 *el-Me'ârif*, 88a, 90a.

es-Semerkandî'nin kitaplarında özellikle üzerinde durduğu konulardan biri de Gazâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meseledir.[93] Bununla beraber o, filozofların diğer konulardaki görüşlerini de tenkit etmiş, onların fikirlerinin hatalı olduğunu beyan etmiştir.[94]

Müellifimiz, Kelam ilminin sem'iyyât bahsi müstesnā, diğer kelamî konularda hiçbir zaman nakli, delil olarak kullanmamış, aklın müstakil olamayacağı Allah'ın kelam sıfatı ve rü'yetullah[95] konuları hariç, diğer bütün hakîkatlerin bilinmesinde aklın esas alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Hatta gerek sem'î ve gerekse sem'î olmayan herhangi bir delilin delâletinin akla bağlı olduğunu, akıl nazar-ı itibara alınmadığı takdirde ona bağlı olan bütün durumların da nazar-ı itibara alınmaması gerektiğini söylemiştir. Zira doğru haber verenin (Peygamberin) sözünün bir bilgiye delâleti ancak doğru söylemesiyle, doğru söylediği ise ancak mûcizeyle, mûcizenin mûcize olduğu da ancak akılla bilinebilir. Eğer akıl kusurlu görülürse bütün bunların da kusurlu görülmesi gerekir.[96]

Aklın müstakil olarak bilemeyip, doğru habercinin bildirmesine gerek duyulan haşr, hesab, mükâfat ve azab gibi durumlarda dahi akıl, bunları mümkün görmek ve bu imkânı açıklamak fonksiyonuna sahiptir.[97]

Yine Semerkandî, aklın müstakil olmadığı konularda âyetlerle istidlâl ettiği gibi, bazen hadislerle de istidlâl etmektedir. Nitekim İslamın imandan başka bir şey olduğunu, bütün sahabenin Müslümanlar nazarında eşit olduğunu söylerken bu konudaki hadîslere dayanmıştır. O, rü'yetullahın mümkün ve kerâmetin câiz olduğunu izah ederken de Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin kerâmetlerini delil olarak getirmektedir. Bunun yanında o, Kur'an'ın bazı âyetlerinin te'vilinde, Tevrat ve İncil'deki bazı âyetleri delil getirmekten geri durmamıştır.

93 Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (Süleyman Dünya Neşri), Mısır 1966, s. 207-213; *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, s. 50.
94 Müellifimizin görüşlerini tenkit ettiği filozoflar, Rasyonalistlerdir.
95 *es-Sahâ'if*, 30b-31a; *el-Me'ârif*, 87a.
96 *el-Me'ârif*, 87a.
97 *es-Sahâ'if*, 31a

Müellifin müteşâbih âyetler konusundaki yorumuna gelince o bu gibi âyetlerin te'vîli mümkünse te'vil edilmesine, mümkün değilse Allah'a bırakılmasının gerektiğine inanır. Çünkü naklî delillerin zahirî manaları aklî delillerle çelişki arz etmez.[98] Ona göre bunun iki sebebi vardır:

a. Naklî delillerde, nakle, mecaze, müşterek manalı lafızlardan olmaya, ifadenin bir kısmının hazfedilmesine veya takdir edilmesine, tahsise ve neshe elverişli olma, müfredlerin manalarını nakil hususunda, fiil çekiminde, irabda, takdim veya tehirde râvîlerin hata etme ihtimali vardır. Aklî deliller için bu gibi durumlar vârid değildir.

b. Naklin hüccet olması, aklın bulunmasına bağlıdır. Çünkü nakil Allah'ın varlığının bilinmesi, ilim ve ihtiyar sahibi olması, peygamber gönderici olması, mucizenin bilinmesi ve nübüvvetin sabit olması gibi akıl ile anlaşılabilen hususlara dayanmaktadır. Şayet nakil tercih edilip, akıl bir tarafa atılırsa, sonuç olarak akla muhtaç olan hususları da bir kenara atmak ve aklı beğenmemek gibi bir durum meydana gelir. Şu halde akıl ve naklin birbiriyle çatışması durumunda ya nakli en yakın ihtimale göre te'vil etmek veya naklin öngördüğü bilgiyi Allah'a bırakmak gerekir.[99]

Semerkandî'nin metodunda aklın büyük bir yeri ve değeri olduğu görülmektedir. Bu sebeple o, Kur'an ve Sünnet'in lafızlarının zahirinden hareketle onlarla anlatılmak istenen gerçek anlamın çıkartılmasına müsaade etmeyen te'vil ve tefsire başvurmayarak aklî izahları reddeden Selefiyye, Hâriciyye ve Zâhiriyye gibi akımlara ve bunların karşısında yer alıp aklı birinci planda tutan, akıl ile Kur'an ve Sünnet arasında çelişki meydana gelince aklı tercih edip Kur'an ve Sünnet'i yok sayan Mu'tezile'den[100] ayrılmaktadır. O, kelamî metotta akla yer vermekle beraber, semantik metodu kullanan Maturîdî ve Eş'arî kelamcılarından da ayrılmış, felsefî metodu yani Aristo metodunu en mükemmel şekilde Kelam'a tatbik eden Fah-

98 *es-Sahâ'if*, 40a; *el-Me'ârif*, 105a.
99 *el-Me'ârif*, 105b.
100 Vehbi Ecer, *Türk Din Bilgini Mâturîdî*, s. 25.

rüddin Râzî'ye uymuştur. Bu sebeple, onun Maturîdî kelam sistemine Aristo metodunu tatbik eden bir kelamcı olduğunu söylemek mümkündür.*

* Yürük, *Şemsüddin es-Semerkandî*, s. 26-27.

B. EL-MU'TEKAD

1. el-Mu'tekad'ın Nüshaları

Eserin nüshalarının farklı yazar ve eser isimleriyle kaydedilmiş olması aidiyet problemin esasını teşkil etmektedir. Yazarın ve eserin isminin kesin olarak belirlenmesi çalışmamız sırasında karşılaştığımız çözüm bekleyen ilk sıkıntı olmuştur. Bu açıdan biz ülkemiz kütüphanelerinde *"el-Mutekad"* ismini taşıyan tüm nüshalara ulaşmaya, elde ettiğimiz nüshaları içerik, metot ve dil açısından incelemeye çalıştık. Ancak ulaşabildiğimiz nüshalar üzerinde yaptığımız incelemeler sonucunda bu nüshalardan sadece üç tanesinin Semerkandî'ye ait olan *"el-Mutekad"* adlı eser olduğunu, elde ettiğimiz diğer nüshaların ise ya eser ismi olarak yanlış kaydedildiği ya da *"el-Mutekad"* ismini taşısa da içerik olarak farklı bir eser olduğunu gördük. Bu problemin nüshaların tasnifinin işin uzmanı olmayan kişilerce yapılması veya bu eseri çoğaltan müstensihin yanlış bir algısı sonucu yazım ve kayıt hatasından kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Eserin yazarının kim olduğu yani aidiyet problemi ise çözüm bekleyen ayrı bir konu olarak mevcut yazmaların incelenmesi, metot, içerik ve üslup olarak değerlendirilmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Eserin yazma kataloglarındaki nüshalarının Nesefi ailesinden farklı âlimler adına kaydedilmiş olması oldukça dikkat çekici bir durum olmasına karşın biz bu eserin içerik ve üslup açısından Şemsüddin es-Semerkandî'ye ait olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz. Bu tespitimiz Semerkandî'nin eserleri ile bu eserin birebir metin, görüş, konu dizimi ve üslup karşılaştırmasına dayanmaktadır. Bu karşılaştırma ile ilgili veri ve değerlendirmemizi ilerleyen bölümlerde Semerkandî'nin *"es-Sâhifu'l-İlahiyye"* adlı eserinin orijinal metinlerinden hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

İlk olarak eserin ülkemiz kütüphanelerinde tespit ettiğimiz nüshaları hakkında bilgi vermeyi daha sonra bu nüshaları incelemeyi uygun görüyoruz. Bu nüshaların hangi isimlerle kim adına kaydedildiği, nerede ve ne zaman yazıldığını ortaya koyacağımız gibi hangi farklı isimlere kaydedildiğini de değerlendirmelerimizde sunacağımız verilerle belirginleştireceğiz.

Eserin tespit edilen nüshaları:

a. Malatya Nüshası

"el-Mu'tekad li-İ'tikadi'l-İslâm", Lâmişî (v. 539 h.), Babertî (v. 786 h.), Ebû'l-Mûin en-Nesefi (v. 508 h.) gibi Hanefi-Mâturîdî geleneğe mensup din âlimlerinin eserlerinin de bulunduğu bir mecmuada Ebû'l-Mûin en-Nesefî adına 06 Mil Yz. A 4316/3 numarası ile kaydedilmiş ikinci sıradaki bir eser olarak görülmektedir. Eserin aidiyeti ilgili zahiriyesinde bulunan muhtemelen müstensih veya bir okur tarafından düşülen "bu kitap Ebû Bereket en-Nesefî'nin eserlerinden biridir" manasındaki kaydın yanlış bir kanaatin sonucu olduğunu düşünmekteyiz. Eserin yazarının mecmuada Ebû'l-Berakât en-Nesefî (v. 710 h.) şeklinde kaydedilmiş olmasına rağmen kütüphane kaydının Ebû'l-Mûin en-Nesefî adına yapılması nüshanın yanlış yazara aidiyeti meselesinin diğer bir boyutudur. Nüsha 50a-57b arası 23 satır ve nesih kırması ile Malatya'da (1124 h./ 1711m.) yılında yazılmıştır. Nüshanın içinde bulunduğu mecmua 236 dvd numarası ile Milli Kütüphane yazmalar koleksiyonuna kayıtlıdır.

b. Samsun Vezir Köprü Nüshası

Bu nüsha 55 Vezirköprü 703 numarası, *"el-Mutekid li-İtikâdî Ehli'l-İslâm"* ismi ile yazar adı ve yazılış tarihi bulunmaksızın ilçe halk kütüphanesi koleksiyonu içerisinde Ankara Milli Kütüphane yazmalar bölümünde bulunmaktadır. Eserin bulunduğu mecmua 1691 dvd numarası ile kayıtlıdır. Eser, 15 varak ve her bir varak 19 satırdan oluşmaktadır. 1a-17b varakları arasında talik yazı ile yazılmış olup koptuğunu tahmin ettiğimiz 2a sayfası, 9a sayfasından sonra yapıştırılmış ve bu haliyle dvd çekimleri yapılmıştır. İlk bakışta anlaşılmayan bu durum

eserin tahkiki sırasında oldukça ciddi sıkıntı oluşturmuştur. İkinci sayfanın devamını dokuzuncu sayfada bulduktan sonra söz konusu yer değiştirme anlaşılmıştır. Ayrıca bu nüshada müstensihten kaynaklandığını düşündüğümüz bazı kısaltmaların var olması[101] nüshanın talik yazısı ile birleşince eserin bu nüshasından istifade etmenin zorlaştığı söyleyenebilir.

c. Süleymaniye Kütüphanesi Erzincan Nüshası

Bu nüsha *"el-Mu'tekad"* ismi ile Ömer en-Nesefî (v. 537 h.) adına Süleymaniye kütüphanesi Erzincan bölümü no: 159 da kayıtlı bir mecmuanın içerisindedir. Eser mecmuanın 241-247 varakları arasında yer almaktadır. Nüsha oldukça okunaklı ve temiz bir rik'a yazı ile yazılmıştır. Nüshada yazım tarihi yoktur. Ancak nüshasın başında 241a varakta eserin Malatya nüshasında olduğu gibi Ebû Berekât en-Nesefi'ye ait olduğuna dair bir not düşülmüştür. Çalışmamız sırasmda nüshanın tam ve okunaklı olması nedeniyle bu nüsha esas alınmıştır.

2. "el-Mutekad"ın Şemsüddin es-Semerkâdi'ye Aidiyeti

Eserin nüshalarını ararken yazar ve eser isminin karıştırılmasından dolayı kütüphanelerimizde kayıtlı "el-Mutekad" isimli tüm eserlere bakmak durumda kaldık. Bu nedenle aynı ismi taşıyan farklı şahısların farklı eserlerine ulaştık. Dikkatimizi çeken ve *"el-Mutekad"* ismini paylaşan bir nüsha Amasya İl Halk Kütüphanesinde Necmüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî (v. 537 h.) adına 05 Ba 1061/5 numarasıyla kaydedilmiştir. Eser 56b- 68b varaklar arası olup rik'a ve okunaklı bir yazı ile 19 satırda kaleme alınmıştır. Ancak bu eser çalışmamıza konu olan *"el-Mutekad"* değildir. Bu eser Ömer en-Nesefi'ye ait olan *"el-Mutekad"* olup konu dizimi, anlatım tarzı verdiği örnekler bağlamında Ömer en-Nesefi'ye aidiyetinde problem yoktur. Ayrıca Kâtip Çelebi de Ömer en-Nesefi'nin bu isimde bir eserinin olduğundan bahsetmektedir.[102]

101 Samsun nüshasında çok sayıda kısaltma yapılmıştır: التس:التسلسل، المط: المطلوب
102 Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, C. II, s.1731.

Yine mutekad ismindeki bir eserin şerhi olan diğer bir nüsha Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi no: 5706-2, 76-101 arasında İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî adına kayıtlı *"el-Muntekâd fi Şerhi'l-Mutekâd"*dır. Bu eserde Kâtip Çelebi tarafından Nesefi'nin eserine yapılan şerh olarak sunulmuştur.[103] Ancak sayı ve sıra numarası verilen eş-Şeybâni'ye ait eseri incelediğimizde onun Ömer Nesefi'nin *"el-Mutekad"* adlı eseri ile bir ilgisi olmadığını tespit etmiş bulunmaktayız. Bu eser Tahavi akâidinin bir şerhidir.

Çalışmamıza konu olan "el-Mutekad" adlı eserin Malatya ve Erzincan nüshaları üzerinde Ebû Berekât en-Nesefi isminin yazılması, Samsun nüshasında yazar isminin olmaması bizi önce bu eserin Ebû Berekât en-Nesefi'ye ait olduğu fikrine yönlendirmiştir. Ancak yaptığımız araştırmalarda Ebû Berekât en-Nesefi'nin bu isimde bir eseri olmadığı, aynı zamanda eserin içerik ve üslup olarak ona aidiyeti kesin olan "el-Umde" ya da "el- İtimâd fi'l-İ'tikâd" adlı eserlerine benzememesi dikkatimizi çekmiştir.[104] Eserin içerik ve üslubunun farklı oluşu, yazara ait böyle bir eserin kaynaklarda zikredilmemesi bize eserin sehven ya da hata ile Ebû Berekât en-Nesefi'ye atfedildiğini düşündürmüştür.

Bu isme yakın bir adla müstakil bir eseri olan diğer bir şahıs da Şemsüddin es-Semerkâdî'dir. Onun eserinin adı *"el-Mutekâdât"*tır.[105] Bu eser, mantık, usul ve kelam konularını içermekte olup Semerkâdî'ye aidiyeti kesindir. el-Mutekad ile el-Mutekadât karşılaştırıldığında el-Mutekad'ın nüshalarında el-Mutekadât'ta yeralan mantık konularına hiç girmediğini, usul kısmının kısmen, kelam kısmının her bir konusunun baştan sona kadar özetlendiğini tespit etmiş bulunmaktayız.

Konuların işleniş sırası, üslup, verilen örnekler ve kullanılan cümle yapıları iki eser arasında birebir aynıdır. Bu bağlamda içerik olarak eser, Semerkandî'ye ait fikirleri ve üslubu

103 Katib Çelebi, *age*, Cilt II, s.1731.
104 Bkz. Ebû Berekât en-Nesefi, *el-Umde fi'l-Akâid*, thk: Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2000.
105 Semerkandi, *el-Mu'tekadât*, Sül. Ktp. Lâleli, 2432/3, v. 34b-????

barındıran bir yapıdadır. Nitekim eserin bir itikadnâme olması, yazar tarafından bizzat *"Muhtasâru'l-Mutekâd"* ve *"Usulu'l-Kelam"* olarak isimlendirilmesi, geniş bir konu alanını ihtiva etmesine karşın en özlü ve sistematik bir şekilde özetlemesi, konuların işlenmesi sırasında iki eserde de aynı can alıcı örneklerin verilmesi ve bütün konulara temas edilmesi bu düşüncelerimizi desteklemektedir.[106]

Sayılan bu özelliklerinden dolayı bu eserin her ne kadar kim tarafından muhtasar hale getirildiği bilinmese de onun gerek *"es-Sahâif"*'in gerekse *"el-Mutekadât"*'ın çok özlü bir özeti olması, aynı fikir doğrultusunda can alıcı noktaların aynı kelimelerle vurgulanması, bizi el-Mutekad'ın yazarının ilk iki eserin yazarı ile aynı kişi olabileceği ve böyle bir özetin ancak ilk iki eserin sahibi tarafından yapılabileceği kanaatine götürmektedir. Dolayısıyla bu muhtasarın Semerkandî tarafından yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Eserin Şemsüddin es-Semerkandî'ye aidiyeti yazmaların kayıtlı olduğu isimlerden dolayı ilk bakışta problemli gibi dursa da yazarın diğer eserlerinden hareketle yaptığımız kıyaslama ve metin kontrollerinde bu kesin olarak ortaya konulmuştur. Örnekler kısmında hem *el-Mu'tekâd*'dan hem de *es-Sahâif*'ten karşılaştırmalı metinler vererek konuyu bu şekilde de ortaya koymak ve zihinlerde oluşabilecek çelişkileri gidermek istiyoruz.

Ayrıca bu kıyaslamayı yaparken Semerkandî'nin *"es-Sahâifü'l-İlâhiyye"* adlı eserinde kendi görüşlerini açıklarken kullandığı "والحق" ifadesinin geçtiği yerleri dikkate aldık. Bu ifadenin geçtiği yerler bu görüşlerin bizzat Semerkandî'ye ait olduğunu göstermektedir.

106 Çalışmamız sırasında hem aidiyet problemini tartıştığımız bölümde hem de tahkik kısmında Malatya Nüshasını (M), Erzincan Nüshasını (E) ve Samsun Nüshasını (S) harfi ile işaret ettik.

Örnek Metinler:

Örnek 1:

es-Sahâif

كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب(اى واجب الوجود لذاته) أو ممتنع أو ممكن. لأن ذاته إن اقتضت وجوده في الخارج فهوالواجب،و إلا وإن اقتضت عدمه فيه فهو الممتنع كإجتماع النقيضين، وإن لم تقتض شيئا منهما فهو الممكن كالسماء والأرض[107]

el-Mu'tekad

كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب الوجود أو ممتنع الوجود أو ممكن الوجود. لأن ذاته إن اقتضت وجوده في الخارج فهوالواجب لذاته وهو الله تعالى. وإن اقتضت عدمه فهو الممتنع كاجتماع النقيضين، وإن لم تقتض شيئا منهما فهو ممكن الوجود لذاته كالسماء والأرض[108]

Örnek 2:

es-Sahâif

الفعل الاختيارى مسبوق بخمسة أشياء: العلم والإرادة والقدرة والقصد والإيجاد. أما العلم فظاهر، لأنه مالم يعلم فكيف يقصد الي إيجاده. وأما الإرادة فلأنه ما لم يرد لم يفعل. و معنى الارادة واضح عند العقل، إذ كل احد منا يعلم أنه قبل أن يصدر منه فعل أو ترك يظهر في نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح احدهما على الآخر. و الأختيار قريب منه فكأنه مع إعتبار ملاحظة الطرف الآخر دون الإرادة. وأما القدرة والقصد والإيجاد فتحققها ظاهر، والفرق بين بينها إذ العلم سابق على الإرادة، والقدرة متقدمة على القصد، وهو على الايجاد. والفرق بين هذه الثلاثة والأولين ظاهر. وقد يتضم مع هذه الخمسة الداعية، لأن إختيار أحد الطرفين عن القادر قد يكون بداع يدعو إليه من الأولوية إما بالنسبة اليه، أو في نفس الأمر و يكون في الرتبة بين العلم والإرادة، وقد لا يكون لما مر أن المختار قد يختار احد الطرفين بدون رجحان.[109]

107 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk: Ahmed Abdurrahman Şerif, Riyad 1990, s.67.
108 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 2241b; M 50b; S 1b.
109 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 338-339.

والحق أنها صفة وجودية، ذات إضافة حاصلة لله تعالى، لأنه مختار. و قد بينا أن الفعل الإختياري لا يتجرد عن الإرادة، و زائدة على الذات لما مر، وقديمة لإمتناع قوام الحوادث بذات الله تعالى بأن يرد الله تعالى في الأزل إيجاد الحادث في حين معين فإذا وجد أوجده.[110]

el-Mu'tekad

الفعل الاختياري مسبوق بخمسة: العلم والقدرة والإرادة والقصد والإيجاد. والحيوة وهي شرط الكل. فما لم يعلم لم يقصد، وما لم يرد و لم يفعل. والعلم سابق على الإرادة، والقدرة متقدمة على القصد، والقصد على الايجاد. وقد يتضم مع هذه الخمسة الداعية من الأولوية وهي منبعثة الارادة بين العلم والإرادة. لأن اختيار أحد الطرفين قد يكون بداع إليه، وقد لا يكون لما علم أن المختار قد يختار شيأ بلا مرجح كالجايع يختار أحد الرغيفين المتماثلين عنده. والإرادة صفة وجودية، ذات إضافة حاصلة لله تعالى، بأن يرد الله تعالى في الأزل إيجاد الحادث في حين معين. فإذا وجد أوجده. فإن تقدم بعض أفعال الله تعالى على بعض مع جواز تأخره محوج إلى مرجح. وليس هو القدرة، لأن نسبتها إلى الأوقات سواء. ولا الكلام، لأن نسبته "كن" إليها واحدة، ولا العلم لأنه تابع للمعلوم، ولا السمع والبصر لأنهما كالعلم في التبعية فهي صفة اخرى المسماة بالإرادة.[111]

Örnek 3:

es-Sahâif

والحق مع الأولين لأن البقاء إستمرار الوجود ولا شك ان إستمرار وجود لله تعالى أمر وجودى، مغاير لذاته لحصوله في الممكنات.[112]

el-Mu'tekad

ومعلوم أن إستمرار وجود الله تعالى أمر وجودى، مغاير لذاته تعالى لحصوله في الممكن.[113]

110 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 341-342.
111 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 242b; M51b; S 4a.
112 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 346.
113 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 243a; M 52a; S 5a.

Örnek 4:

es-Sahâif

لأنا نعلم أن الله تعالى قادر على خلق الشموس والأقمار الكثيرة في هذا العالم لكنه ما خلقها فالقدرة حاصلة دون التخليق فمتغايران وهو غير المخلوق، لأنا نقول وجد هذا المخلوق لأنه تعالى خلقه يعلل وجوده بتخليق الله إياه فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا وجد لأن الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا: وجد ذلك المخلوق لنفسه و ذلك باطل.[114]

el-Mu'tekad

وهو و الخلق والإيجاد والاختراع بمعنى واحد وهو اخراج الممكن من العدم إلى الوجود. وأنه غير القدرة، لأنها متقدمة عليه. ولأنه تعالى قادر على خلق ألف شمس وقمر في هذا العالم و لم يخلق. فالقدرة حاصلة دون التخليق، وهو غير المخلوق. لأنا نقول وجد هذا المخلوق لأنه تعالى خلقه فتعلل وجوده بتخليق الله تعالى إياه. فلو كان عين المخلوق لكان "وجد لأنه خلقه الله تعالى" بمنزلة "وجد لنفسه" وهو محال.

Örnek 5:

es-Sahâif

فعلم أن ما سوى الله تعالى محتاج اليه في جميع ماله من القوى وغيرها في الحصول، والبقاء فلا يكون تأثير قدرة الله تعالى منقطعا في كل حال عن تأثير المؤثرات فصدور ما صدر عنها أيضا بقدرة الله تعالى لأن الفاعل في تأثير المؤثر حالة تأثيره في الشي فاعل بالحقيقة في ذلك الشيئ فعلم أن الجميع واقع بقدرة الله تعالى هذا برهان بديع. والأشاعرة وإن نكبوا عن إلتزام هذه القائدة لانهم ذهبوا الي نفي الأسباب وكون الترتيب بالعادة لكنها ليست مما يأباه الشرع بل العقل و الشرع شاهدان عليها لما ورد في الكتب المنزلة وأخبار الأنبياء عليهم السلام ذكر الأسباب وتفويض مصالح العباد إلى مدبرات الأمر بل فيه زيادة قدرة وحكمة. لأن خلق السبب يتضمن قدرتين وحكمتين خلق نفسه وخلق قوة تأثيره ونظام الوجود وإفاضة الجود تبارك الله احسن الخالقين.[115]

114 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 350-351.
115 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 379-380.

el-Mu'tekad

فعلم أن ما سوى الله تعالى محتاج اليه في جميع ماله من القوى وغيرها في الحصول والبقاء فلا يكون تأثير قدرة الله تعالى منقطعا في كل حال من تأثير كل مؤثر وصدور ما صدر أيضا بقدرة الله تعالى لأن الفاعل في تأثير المؤثر حالة تأثيره في الشي فاعل بالحقيقة فيه. فعلم أن الجميع واقعة بقدرة الله تعالى والأشاعرة لما نكبوا عن ذلك بنفي الاسباب. قالوا الفعل عادى فيخلق الشبع بعد الأكل والرى بعد الشرب. وضعفه ظاهر عقلا ضرورة. ان الأكل والشرب يفيد الشبع والري ونقلا بل هما شاهدان عليه لما ورد في الكتب المنزلة وأخبار الأنبياء عليهم الصلوة والسلام من ذكر الأسباب وتفويض مصالح العباد إلى مدبرات الأمر بل فيه زيادة قدرة وحكمة. لأن خالق السبب يتضمن قدرتين وحكمتين. خالق نفسه وخالق قوة تأثيره ونظام الوجود وإفاضة الجود فتبارك الله احسن الخالقين.[116]

Örnek 6:

es-Sahâif

فنقول اسم الشيئ إما يدل على ماهيته، أو علي جزئه أو على خارج، أو على مركب منهما. والثانى، والرابع لا يجوز في حق الله تعالى، والباقي جائز. أما الأول فمثل لفظ الله على الأصح والثالث فكالقادر والعالم والأول لا يجوز أن يكون مشتقا و الا لكان من الثالث، والثالث إما مشتق من صفة أزلية قائمة به كالقادر والعالم فهذا الإسم أيضا أزلي أو مشتق من فعل ليس بأزليي وذلك ضربان أحدهما مشتق من فعله كالخالق والرازق والثانى مشتق من فعل غيره: كالمعبود والمشكور. وهذا النوع ليس بأزلي. ويجوز إطلاق المضمرات على الله تعالى كقوله تعالى له ما في السموات والأرض"[117]، وقوله تعالى :"اياك نعبد"[118] والمبهمات مثل ما و من و أين. حيث كقوله تعالي:" ولا أنتم عابدون ما أعبد"[119] وقد ورد في القرآن أسماء زائدة على تسع وتسعين كرفيع الدرجات و قابل التوب وشديد العقاب وأمثال ذلك.[120]

116 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 243b; M 53a; S 7a.
117 2 Bakara/ 116.
118 1 Fatiha/4.
119 109 Kâfirun / 3.
120 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 397-398.

el-Mu'tekad

الإسم غير المسمى، لأن أسماء تتعدد مع وحدة المسمى. وهو إما وضع على حقيقته أو جزئه أو صفته أو مركب منهما كالجوهر الفرد والثاني والرابع محال على الله تعالى، والباقي جائز. أما الأول فلفظة الله تعالى اسم علم للذات الواجب وليس بمشتق. والا لكان اسم الصفة والثالث إما من صفة أزلية قائمة بذاته تعالى كالقادر والعالم وهذا الاسم أيضا أزلي أو مشتق من فعل ليس بأزليي من فعل غيره كالمعبود والمشكور وليس هذا بأزلي. ويجوز إطلاق اسم المضمرات والمبهمات كمن وما و أين. وقد ورد في القرآن أسماء زائدة على تسع وتسعين كرفيع الدرجات و قابل التوب وشديد العقاب. ثم أسماء الله توقيفية لا قياسية لأنه تعالى موصوف بأسماء ولا يوصف بما في معناه إذ يقال له جواد عالم رحيم ولا يقال له سخي فاضل شفيق وقد يوصف بأفعال ولا يوصف بما يشتق منها نحو "سقاهم ربهم"[121] لا يوصف باسم الساقي.[122]

Örnek 7:

es-Sahâif

النبي مأخوذ من النبأ وهو الخبر قلبت الهمزة، وأدغمت في ياء فعل وفي الاصطلاح: انسان، بعثه الله تعالى إلى العباد لتبليغ ما أوحي اليه. والنبيء اعم من الرسول لأن الرسول هو نبي يأتي بشرع إبتداء أو ينسخ بعض أحكام شريعة قبله. ولاتثبت النبوة إلا بثلاثة اشياء فالأول: إظهار المعجزة وهي أمر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدى تصديقا له. قلنا "أمر لأن المعجز قد يكون إثباتا لغيرالمعتاد أو منعا من المعتاد كمنع إحراق النار و قلنا: مع عدم المعارضة ليخرج السحر والشعبذة[123]

el-Mu'tekad

النبي انسان، بعثه الله تعالى إلى العباد لتبليغ ما أوحي اليه. والرسول اتى بشرع ابتداء أو ينسخ بعض احكام شريعة قبله. فيكون النبي أعم منه، وإنما تثبت النبوة بأمور ثلثة: إظهار المعجزة، وهي أمر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدى تصديقا له. وانما قلن "أمر لأن المعجزة قد يكون اثباتا لغيرالمعتاد أو منعا منه كمنع إحراق النار ومع عدم المعارضة ليخرج السحر والشعبذة[124]

121 76 İnsan /21.
122 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 244a; M 54a; S 8b.
123 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 417-418
124 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 244a; M 54a; S 8b.

Örnek 8:

es-Sahâif

وكذا أحوال الجنة والنار فإن وجود رياض نزهة وحدائق رائقة تجري فيها الأنهار، ويوجد عندها الثمار ممكن بل واقع وكذا الحواري والغامان الحسنة[125]

el-Mu'tekad

وكذا أحوال الجنة والنار فإن وجود رياض نزهة وحدائق رائقة تجري فيها الأنهار، ويوجد عندها الثمار ممكن بل واقع وكذا الحواري والغلمان الحسنة[126]

Örnek 9:

es-Sahâif

والحق أن الإيمان قابل لهما سواء بمعنى الطاعات وهو ظاهر أو بمعنى التصديق. لأن التصديق بالقلب هو الإعتقاد الجازم وهو قابل للشدة والضعف.[127]

el-Mu'tekad

والحق أن الإيمان قابل لهما سواء بمعنى العمل أو التصديق. لأن التصديق الإعتقاد الجازم وهو ما لم ينته إلى اليقين قابل للشدة والضعف.[128]

Örnek 10:

es-Sahâif

و الحق: أن كل واحد من الخلفاء الأربع بل جميع الصحابة مكرم عند الله موصوف بالفضائل والخصال الحميدة لا يجوز الطعن فيهم، اذ الطعن فيهم يوجب الكفر.[129]

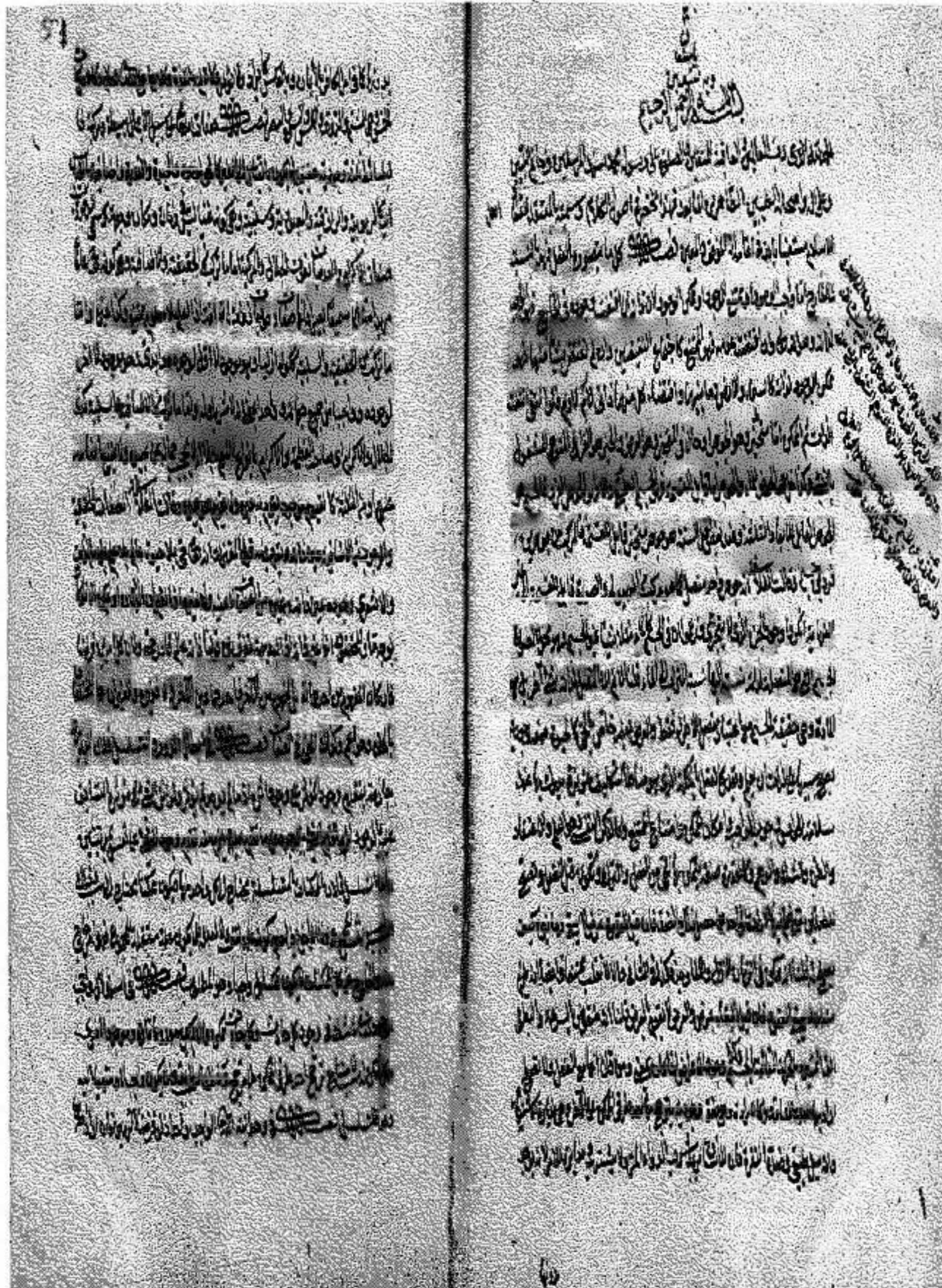
125 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 445.
126 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 244a; M 54a; S 8b.
127 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 455.
128 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 246a; M 56b; S14b.
129 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 494.

el-Mu'tekad

والحق أن كل واحد من الخلفاء بل جميع الصحابة مكرم عند الله موصوف بالفضائل والخصال الحميدة لأنه عليه السلام مدحهم وفضلهم حيث قال:" ان الله تعالى اختار اصحابي على جميع الخلايق سوى النبين والمرسلين وأختار من اصحابي اربعة وجعلهم خير اصحابي ابو بكر و عمر و عثمان و على رضي الله تعالى عنهم"[130]، وقال اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديهتم."[131] و لا يجوز الطعن فيهم[132]

130 Alcûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Cilt II, s.132.
131 Hâkim et-Tirmizi, *Sünen*, C. II, s 102.
132 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 247b; M 57b; S16a.

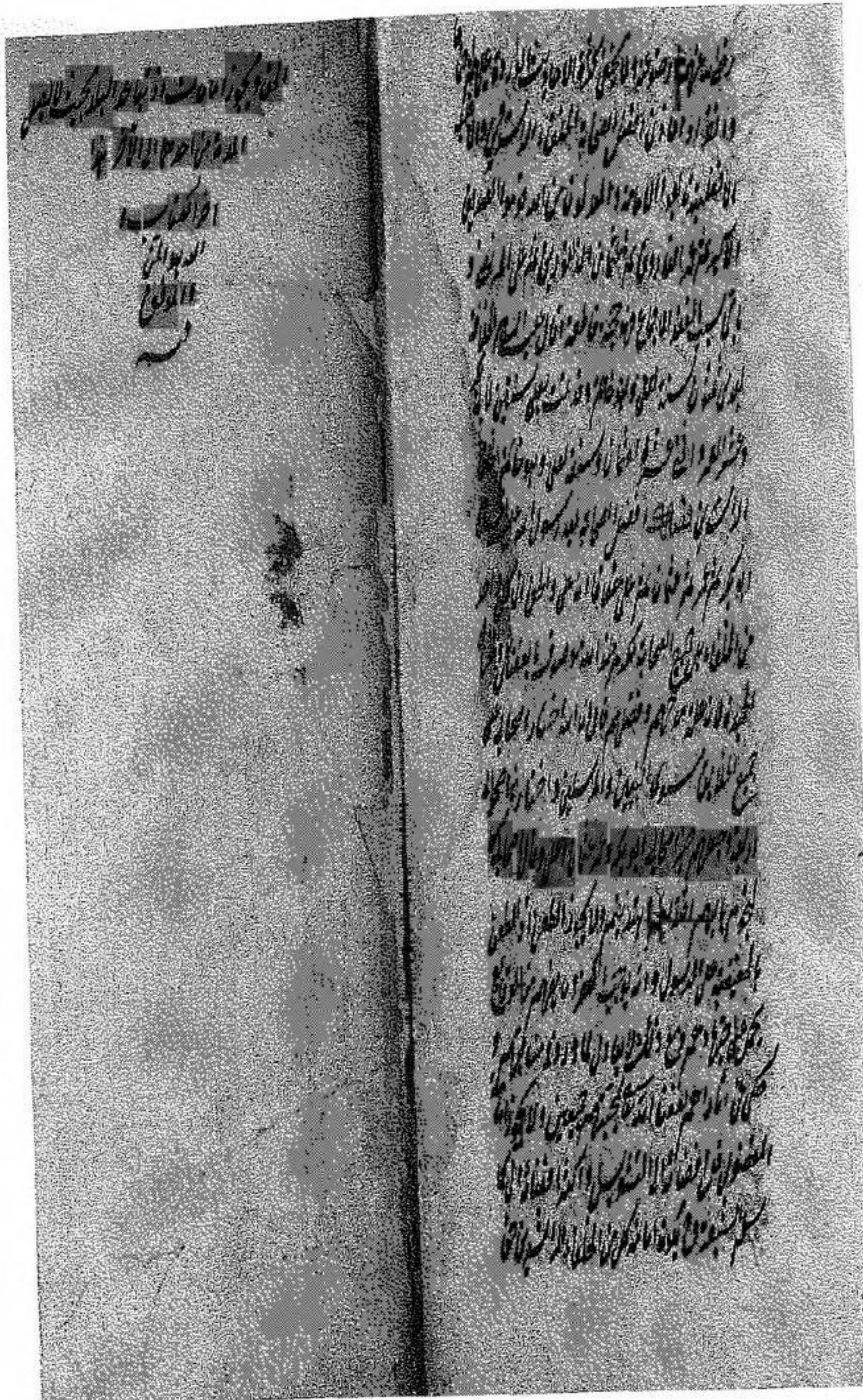
Ek 1a.



Ek 1b.

Ek 2a.

Ek 2b.



Ek 3a.

Ek 3b.

رضي الله عنهم ورضوا عنه ولا يخفى كثرة الاحاديث الواردة عليهم اجمعين واني اذا فاذا
افضل الصحابة الخلفاء الراشدون رضوان الله تع عليهم اجمعين والاغلب الافضلية
تابعة للامامة والمعتزلون من الله تع قدموا الصديق الاكبر ثم عمر الفاروق ثم عثمان
ذي النورين ثم علي المرتضى رضي الله تع عنهم وباتي انعقد الاجماع فهو حجة قاطعة وقال
عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة وقد تمت بعلي سنتين لابي بكر وعشر
لعمر واثنتا عشر لعثمان وستة لعلي وهو خاتم الخلفاء الراشدين فصل افضل الصحابة
بعد رسول الله ع م ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله تع عليهم اجمعين خلافا للشيعة
ان عليا والحق ان كل واحد من الخلفاء بل جميع الصحابة مكرم عند الله تع موصوف بالفضل والخصال
الحميدة لانه مدحهم وافضلهم حيث قال ان الله تع اختار اصحابي على جميع الخلائق سوى
النبيين والمرسلين واختار من اصحابي اربعة وجعلهم خير اصحابي ابو بكر وعمر وعثمان وعلي
رضي الله تع عنهم وقال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا يجوز الطعن فيهم
اذ الطعن يعود بالحقيقة على الرسول وانه يوجب الكفر وما بينهم من الوقايع يحمل على اجتهادهم
ومع ذلك لا يعاد لكاد ودوا مناقبهم وحكى عن اثارهم نفعنا الله تع بمحبتهم اجمعين ويجوز
امامة المفضول لا افضل اقتضائه الى التشويش او اكثر اقتضاء الى المصالح كما سلم السنة و
يجوز امامة كل من الخلفاء الراشدين حقا ويجوز امامان اذا تباعد البلد بحيث لا يتصل
عالمدة من احدهما الى الاخر بهذا اخر الكتاب والله
اعلم تم الكتاب بعون الله الملك
الوهاب على يد اضعف الطلاب
السيد محمد تقي الحاج
عفى الله له
ولوالديه واحسن
اليهما واليه
امين
تم

KAYNAKÇA

Aydın, Ali A., *İslâm İnançları ve Felsefesi (İlm-i Kelâm)*, Ankara trz.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs amme İştehara mine'l-Ehâdîsi ala Elsineti'n-Nâs*, thk: Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed, I-II, Mektebetü İlmi'l-Hadîs, Dımeşk 2001.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay, I-VI, İstanbul 1982.

Abid b. Hamid, *el-Müsned*, Bağdad trz.

el-Bağdâdî, *İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Ârifîn, Esmâ'ü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, İstanbul 1955.

el-Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, İstanbul trz.

Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur (GALL)*, Leiden 1943.

Suplement, Leiden 1943.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail, *Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul 1982.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Tarifât*, Beyrut 1998.

Şerhü'l-Mevâkıf, İstanbul 1230.

Dilgan, Hamit, *Büyük Matematikçi Ömer Hayyâm*, İstanbul 1959.

ed-Dımeşkî, İbn Tulun, *Gurâfü'l-Âliye fî Terâcim-i Müteahhiri'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp. Reîsülküttâb No: 671/1.

Ebû Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akâid*, thk: Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2000.

Ecer, Vehbi "Maturidî'nin Tanınması", *Ebu Mansur Semerkandî-Mâturîdî Kongresi Tebliğleri*, Kayseri 1986.

Türk Din Bilgini Mâturîdî, Ankara 1978.

Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr: Süleyman Dünya, Mısır 1966.

el-Munkızu mine'd-Dalâl, Beyrut 2000.

el-Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillah, *Mu'cemü'l-Buldân*, Tahran 1965.

İbn Kutluboğa, Kâsım el-Cemâl, *Tâcü't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdâd 1962.

İzmirli İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1341.

Mülahhas İlm-i Tevhid, İstanbul 1338.

Kadızâde Rûmî, *Şerhü Eşkâli't-Te'sîs*, İstanbul trz.

Karatay, Fehmi Edhem, *TSM. Ktp., Arapça Yazmalar Katalogu*, İstanbul 1966.

Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1887.

Keşfü'z-Zünûn, İstanbul 1955.

Kahhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn, Matbaatü't-Terakkî*, Dımeşk 1379/1960.

Kemâl Paşazâde, Şemsüddîn b. Ahmed b. Süleyman, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp. Lâleli, No:3711.

Kefeli, Mahmûd b. Süleyman, *Katâ'ibü'l-A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, Süleymaniye Ktp. Âşir Efendi No: 263.

Kıt'a min Tabakâti'l-Hanefiyye ve'l-Fevâid, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi No: 3676/7.

Keklik, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İstanbul 1969-70.

el-Kuraşî, *Abdulkâdir b. Ebi'l-Vefâ, el-Cevâhiri'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarâbad-Dakkan 1332/1913.

Muhtasar fî Zikr-i Tabakât-ı Eshâb-ı Ebî Hanîfe, Süleymaniye Ktp. Ş. Ali Paşa, No: 1939/1.

Kutsal Kitab, Eski Ahit, İstanbul 2003.

Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, tahk: M. Fuâd Abdülbâkî, Çağrı Yay., İstanbul 1982.

Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Akîdetü'l-Pezdevî*, (ter: Şerafettin Gölcük, *Ehl-i Sünnet Akâidi)*, İstanbul 1980.

er-Râzî, Fahrüddîn, *el-Muhassal* (ter: Hüseyin Atay, *Kelâm'a Giriş)*, Ankara 1978.

Sadrü'ş-Şerî'a, *Ta'dîlü'l-Ulûm*, Süleymaniye Ktp. Ant-Tekelioğlu, No: 798/2.

Sâlihî, Şemsüddîn, *Ukûdü'l-Cum'ân*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1918.

Sarton, George, *Introduction to the History of Sciance*, Vol. II, part. II, (From Rabbi ben Ezrato Roger Bacon).

Semerkandî, Şemsüddin, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk: A. Abdurrahman Şerif, Riyad 1990.

es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye, (yazmalar) Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1688; Şehid Ali Paşa, 1651/1, 1688; Lâleli 2432/2;

H. Hüsnü Paşa 1148; Fatih 3127; Ayasofya 2565; Halet Efendi 431; Ant-Tekelioğlu 823; Topkapı Ktp. A. 1787; Manisa Ktp. 973; Kayseri Raşid Efendi Ktp.1414; Pâris 1247/1.

el-Meârif, Süleymaniye Ktp. Köprülü, No: 827; Lâleli, No: 2432/5; Köprülü 827-828; Fatih 3032-3033; Feyzullah Efendi 1141-1142; Topkapı Ktp. A. 1787/2; A. 1919, 1920, 1921; Çorum Ktp. 1067; Kastamonu Ktp. 1766; Paris 1247/2.

Kıstâsü'l-Efkâr, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, 2562, 2565/2; Topkapı Ktp. A. 3396, 3399, 3418; İstanbul Üni. Ktp. Arapça 223/1; Manisa Ktp. 2213.

Eşkâlü't-Te'sis, (Kadızâde Rûmî'nin Şerhi ile birlikte), İstanbul 1258h.

İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs, Lâleli, 2432/4.

Mu'tekadât, Süleymaniye Ktp. Lâleli, 2432/3.

Şa'rânî, Abdulvehhab b. Ahmed, *Tabakâtü's-Sâlihîn ve'l-Ulemâu'l-Kâmilîn*, Süleymaniye Ktp. Reîsülküttâb, No: 675.

Şemseddîn Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1311 h.

Şeşen, Ramazan, *Nevâdirü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye fî Mektebâti'z-Zekiyye*, Beyrut 1980.

Şeyhzâde Abdurrahim b. Âli, *Nazmû'l-Ferâ'id ve Cem'ü'l-Fevâ'id*, Mısır 1317h.

et-Taftazânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer, *Şerhü'l-Mekâsıd*, İstanbul 1277.

Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafâ, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde*, Kahire 1968.

Mevzuâtü'l-Ulûm (ter: Taşköprîzâde Kemâlüddin Mehmed), İstanbul 1313.

et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, Kalküta 1862.

Temîmî, Takiyüddîn b. Abdulkâdir, *Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp. Reîsülküttab, No: 674.

et-Tirmizî, Ebû Abdullah b. Hasan, *Nevâdirü'l-Usûl Fî Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Resûl*, Dâru'l-Sadır, Beyrut trz.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi (Giriş)*, İstanbul 1985.

el-Uryânî, Osman, *Hayrû'l-Kalâ'id Şerhu Cevâhiri'l-Akâ'id*, İstanbul 1308.

W. Barthold, *İ.A.*, "Sır-Deryâ" Mad..
Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İz Yay., İstanbul 2005.
"Eş'arîler ile Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *AÜİ-İFD*, Erzurum 1980.
Zerkânî, Muhammed b. Abdillah, *Ukûdü'l-Cum'ân*, Süleymaniye Ktp. Fatih, No: 4434.

C. EL-MU'TEKAD'IN TÜRKÇE ÇEVİRİSİ

İNANÇ İLKELERİ

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun, güzel son Allah'tan sakınanlar içindir. Salât O'nun resulü, peygamberlerin efendisi ve nebilerin sonuncusu olan Hz. Muhammed ile onun temiz ve pak olan ailesi ve ashabı üzerine olsun. Sonra: Bu (eser), kelam usulü hakkında özet bir eser olup onu ***"el-Mu'tekad li İ'tikâd-i Ehli'l-İslam"*** olarak isimlendirdim. Onun tamamlanmasında Allah yardımcımız olsun, çünkü O başarılı kılan ve yardım edendir.

Varlık

Aklen tasavvur olunan her şey, harice nispetle ya varlığı zorunlu, ya varlığı muhal veya varlığı mümkündür (olasıdır). Eğer O'nun zâtı hariçte varlığını gerektiriyorsa o, zâtı itibariyle zorunludur, O da Allah'tır. Eğer hariçte yokluğunu gerektiriyorsa, o da iki zıttın bir arada bulanması gibi mümtenidir. Eğer her hangi bir zorunluluk gerektirmiyorsa bu da yer, gök ve bu ikisi arasındakiler gibi zâtı itibariyle varlığı mümkündür. Bunların (varlığı zorunlu olanla yokluğu zorunlu olanın) her birinin gerekliliği zâtidir ve onun lazımıdır. Eğer bu gereklilik yok olursa zât da yok olur.

Mümküne gelince, ya boşlukta yer kaplar ki o cevherdir, ya da boşlukta yer kaplayana (cevhere) hulul etmiş olur ki o da arazdır. Hayyiz, boşlukta bir yer işgal ettiği düşünülen şeydir, bu su açısından havuzun içi gibidir. Cevher bölünmeye kabiliyetli ise o tabii cisimdir, eğer kabiliyetli değilse cevher-i ferttir. Cisim, üç boyuta kabiliyeti olan cevherdir, Ehl-i Sünnet'in bazılarına göre cisim, boşlukta yer kaplayan bir cevher olup, bölünmeye kabiliyetlidir. İki cevher-i fertten meydana gelen ise mürekkep cisimdir.

Filozoflar cismin, heyula ve suretten mürekkep ve sonsuza dek bölünmeye kabiliyetli olması gibi, birbirine bitişik tek cevher olduğunu söylemişlerdir. Böylece onlar parçalanmayan en küçük parçanın varlığını inkâr etmişler, cevherin, toprağın suya nispetince zâtına bitişik olan cismin sureti için bir mahal olması dolayısıyla, onun -cisimdeki su gibi- cisim olmayan bir şey olduğunu iddia etmişlerdir. Biz ise onun (cismin) zâtına bitişik başka bir şey olduğunu kabul etmiyor, aksine onun madde olduğunu ve sadece bitişik cüzler itibariyle cismin hakikatini meydana getirdiğini söylüyoruz.

Araza gelince onun bir kısmı canlılara aittir. Bunlar kendisi sebebiyle zâtta bilme ve güç yetirmenin gerçekleştiği vücudî bir sıfat olan hayat, duyu organlarının sağlam olmasıyla birlikte zorlama olmaksızın teklife konu olan vacibin zorunluluğu, mümkünün imkânı ve mümteninin yokluğunun zorunluluğu konusunda kendisiyle idrakin sahih olduğu akli meleke gibidir. Ve yine bunlar ilim, inanç, zan, şüphe ve vehim manasına gelen nefsi duygular, canlının kendisiyle yapma veya terk etme yönlerinden birine imkân sağlayan kudret sıfatı gibidir.

Kudret fiilden önce bulunur. Her ne zaman irade ile kudret bir arada bulunursa o iki zıttan (yapma veya yapmama durumlarından) biri sahih olur ve bu zıt seçeneklerden biri gerçekleşir. Şayet "kudret arazdır, iki zamanda baki olmaz ve (böyle olunca) bu nasıl doğru olur?" denilirse, "İlk zamanda kudretin bulunması mümkündür. Aksi takdirde kudret bulunmazdı, bu durum ikincide de böyledir. Eğer böyle olmazsa imkânsıza dönüşürdü" deriz. Ayrıca bu durum fiiller arasındaki bağlantıların devam etmemesini de zorunlu kılar.

"Bekanın araz olduğu ve arazın arazla kaim olamayacağı" söylenirse, buna cevaben: "Bu iddia hızlı ve yavaş olmanın cisimde meydana gelen hareketle kaim olan iki farklı şey olması dolayısıyla geçersizdir. Bu anlamıyla alındığında arazın varlığı da bunun gibidir" deriz. "Kudret fiille beraberdir ve bu iki zıt için uygun değildir" diyenler, kudretle tam bir illeti kastetmişlerdir. Ayrıca İrade, vücudî bir sıfat olup o sıfat sa-

yesinde mümkün olan iki taraftan biri diğerine tercih edilir. Bu anlamıyla irade, tabii bir eğilim olan arzudan ve onun zıttı olan nefretten farklıdır. İnsan acı ilacı içmek ister fakat bu konuda bir arzusu yoktur. Kâfire iman etmesinin emredilmesi örneğinde olduğu gibi irade emirden de başka bir şeydir. Bunun aksi bir durumda emredilmez, ancak istenir.

Yine elem ve lezzet(hisleri) ve koklama, tatma, dokunma, işitme ve görme olarak sıralanan beş idrak Allah hakkında muhaldir.

Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatları genel olarak basit ve mürekkeb olmak üzere iki kısma ayrılır. Basit olanlar üç kısımdır: Birincisi: vücud, hayat ve kudret gibi başka bir şeye kıyasla olmayan vücudî hakiki sıfatlardır. İkincisi; rablık, rızık vermek ve mabud olma gibi başka bir şeye kıyasla olan izafi sıfatlardır. Üçüncüsü ise; O'nun herhangi bir şeye ihtiyaç duymaması, bir zaman, mekân ve yönde bulunmaması gibi selbi sıfatlardır. Vücudi sıfatlar ikram, ademî sıfatlar ise celal sıfatları olarak isimlendirilmiştir. Mürekkep olan sıfatlar ya Allah Teâlâ'nın âlim, mürîd, mütekellim, semi' ve basir olması gibi izafi ve hakiki sıfatlardan mürekkeptir. Bu sıfatlar vücudî sıfatlar olup zata muzaftır. Çünkü bilinen olmaksızın bilmek imkânızdır, bu durum diğer sıfatlar için de aynıdır veya Allah'ın, varlığının evvelinin olmaması anlamında ezeli olması, varlığının sonunun olmaması anlamında ebedi olması, her yönden zorunlu olması ve eşi ve benzerinin olmaması gibi hakikî ve selbî sıfatlardan mürekkep olur. Veyahut celal ve ikram sahibi olması, yani onun azamet ve türlü türlü nimetleri ikrâm sahibi olması, O'nun celal sıfatı sebebiyle kullarından cemalini esirgememesi ve onlara nimet vermekten çekinmemesi gibi selbi ve izafi sıfatlardan mürekkeptir. Veyahut da başkasının varlığının onunla kâim olması, kendisinin varlığının ise başkası ile kâim olmaması manasında kayyum olması gibi bu üçünden (hakikî, izafi ve selbi) mürekkeptir.

Filozoflar, izafi sıfatlardan vücub'un ve hakiki sıfatların O'nun zatının aynı olduğunu söylediler. Bu ifadeler Mutezilenin, Al-

lah Teâlâ'nın hayat sıfatı olmaksızın zâtı ile diri, ilim sıfatı olmaksızın da zâtı ile âlim olduğu şeklindeki sözlerine yakındır.

Eş'ari ise Allah'ın varlığının O'nun zâtının aynı olduğunu diğer sıfatlarının ise O'nun zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu söylemiştir. Çünkü iki başka şey iki ayrı zâttır. Bunların herhangi bir şekilde birbirinden ayrılması mümkündür.

Muhakkikler (kelamcılar) ise onların zattan başka şey olduğunu söylemişlerdir. Çünkü "O'nun zatı" ile "O'nun zatı âlimdir, kâdirdir ve diridir" sözümüz arasında açıkça fark vardır. Bizim farz ettiğimiz bu iki durumda eğer bir kavramdan anlaşılan mana diğerinden anlaşılanın aynısı ise o zaman bunların her biri diğerinin aynıdır. Eğer farklı ise ikisi birbirinden farklıdır. İki başka şey, mana bakımından iki farklı şeydir ve genel kanaat de budur. Sıfatlardan anlaşılan (anlaşılması gereken) mana da bunun gibidir.

Devir ve Teselsülün İptali

Devire gelince, müessirin varlığının onun eserinin varlığından önce olması gerektiği çok açıktır. Çünkü var olmayan etki edemez. Eğer bir şey kendisine tesir eden önceki müessirin varlığına etki ederse, o zaman o şeyin varlığının, kendisine etki eden şeyin varlığından önce olması gerekir. Bu durumda bir şeyin varlığının kendi varlığından (sıralama bakımından) iki rütbe önce olması gerekir (ki bu muhaldir).

Teselsüle gelince, birbiri ardınca gelen mümkün varlıklardan her biri bir diğerine ihtiyaç duyar. Böylece onlar bir sebebe muhtaç olan mümkün olurlar. Bu sebep, bütünün kendisi olamaz. Yine bu sebep bir şeyin kendisinin illeti olmayacağından dolayı bütüne dâhil olmadığı gibi, o bütünün illeti de değildir. Aksine bütün için müstakil bir illet vardır, o da bu bütünün dışındadır. Bütün mümkünlerin dışında olan bu illet mümkün olamaz, ancak vacip olur, istenen de budur.

Allah'ın Varlığının Delillendirilmesi

Tüm hâdislerin varlığında ve bütün hadislerin mümkün olduğunda şüphe yoktur. Aksi takdirde mümkünler bazen yok olup bazen var olmazdı. Müreccih olmaksızın, mümkün olan

iki taraftan birinin tercihinin muhal olması nedeniyle her mümkün için bir sebep vardır. Bu sebebin ya vacip olması veya teselsülü ortadan kaldırmak için bir vacipte son bulması gerekir.

Allah'ın Birliği

Vacib tektir, zira eğer biz iki ilah farz edersek onlardan biri bir cismin hareketini murat eder ve diğerinin ise o cismin sükûnunu irade etmesi mümkün olursa, her ikisinin de isteğinin yerine gelmesi veya gelmemesi durumları söz konusu olur. Ancak bu durumların ikisi de muhaldir. Onların birinin isteği meydana gelir, diğerinin isteği meydana gelmez ise bu durumda diğerinin aciz olması gerekir. Eğer onlardan birinin diğerinin hilafına bir iş yapması mümkün değilse, bu durumda birinin iradesi, diğerinin zıddına bir iş yapmasına engel olur. Bu da onun aczini gerektirir, aciz olan ise ilah olamaz. Bu temânu' delili olarak isimlendirilmiştir. Ancak bu delil, aynı durumda (pozisyonda) kâdir ve fâil olan iki ilahı ortadan kaldırmaya delalet eder. Fakat bu mutlak olarak iki ilahın bulunamayacağını ortaya koymaz.

Bu konuda filozofların delili ise şöyledir. Vâcibu'l-vücud'un taayyününün[133] illeti, eğer kendi zatı ise bu durumda onun dışındakilerin varlığı zorunlu olamaz. Eğer kendisinin dışında bir şey ise bu durumda vacibin taayyün konusunda başkasına muhtaç olması gerekir ki bu muhaldir. Bu kanaat genel bir anlayıştan çıkarılmıştır.

Bu konuyu Allah'ın: *"Bil ki; Allah'tan başka ilah yoktur"*[134] sözünde olduğu gibi nakle bağlamak da caizdir. Çünkü naklin geçerliliği peygamberin doğruluğuna bağlıdır, peygamberin doğruluğu ise tevhide değil mucizenin delaletine bağlıdır, bu ise devre götürmez ve aynı zamanda Seneviyye'nin nur ve zulmetin ispatı konusundaki sözlerini de iptal eder.

Mecusiler iyiliğin "Yezdân"dan, kötülüğün de "Ehrimen"den olduğunu, Hıristiyanlar ise kelimenin İsa (as) ile birleştiğini

133 Bir şeyin kendisini başkasından ayıran şey, Cürcânî, Seyyid Şerif, *Tarifât*, Beyrut, 1998, s.46.
134 Muhammed 47/ 19.

ve tek bir varlık olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü o ilahî ve insanî olmak üzere iki unsur ve iki cevherden meydana gelmiş ve bu nedenle ondan ölüleri diriltmek, kör olan gözleri iyileştirmek gibi ilahi fiiller, yemek ve içmek gibi insani fiiller gerçekleşmiştir. Biz bunların (Hz. İsa'dan meydana gelen bu ilahî fiillerin) onun mucizesi olduğunu söylüyoruz. Asanın yılana dönüşmesi ve yine diğer bir mucize olan kayanın tamamen parçalanarak içinden devenin çıkarılması, ölüleri diriltmekten daha şaşırtıcı bir mucize olduğu gibi, bunun yanında Hezekıyel[135] (as)'ın binlerce kişiyi diriltmesi de (Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesinden) daha güçlü bir mucizedir.

Allah'tan Fiillerin Sudurunun Keyfiyeti

Vacip(Allah) dilediğin yapandır. Eğer Vacibin zâtı bakımından kendisinden fiilin meydana gelmesi zorunlu olsaydı, onun birinci eseri bir veya birden fazla olurdu. Bu durumda o eser de vacibin lazımı olup, varlığı onunla devam ederdi. Çünkü müessirin ayrılmazı olan eser ve etkisi kesin olarak vardır. Onun ilk eseri sabit (kesin olarak var) olunca aynı şekilde bu eserin eseri ve yine bunun gibi eserin eserinin eseri de sabit olurdu. Bu durumda Allah Teâlâ'nın zâtının devamıyla birlikte bütün hâdislerin devam etmesi gerekirdi. Bu ise hâdis varlıkların gerçekleşmesi veya bunlardan her hangi birinin son bulması, Allah'ın zâtının da son bulmasına sebep olacağından, söz konusu olamaz. Çünkü bu durum muhaldir.

İlim Sıfatı

Vacib (Allah) âlimdir, çünkü dilediğini yapan bir varlığın bilinmeyen bir şeye kastının yönelmesi muhaldir. O, bir şeyin varlığını icat etmek istediği zaman zorunlu olarak icadını istediği şeyin hakikatini bilir. Bir şeyin varlığının devamını istediği zaman da, o mevcut olan şeyin aynını bilir. Böylece vacip tüm varlıkları hakikatleri ve âyanlarıyla bilen olur. Hakikatler külliyât, âyanlar ise cüzziyâttır. Allah Teâlâ ister var ister yok olsun tüm varlıkları küllî ve cüz'î olarak bilendir. Çünkü gezegenlerin, güneşin, ayın ve yıldızların şekli, onların renk ve

135 Ölüleri dirilten Yahudi peygamberi.(Kutsal Kitab, Eski Ahit: Hezekiel, 37/7.)

hareketlerinin farklı farklı olması ve yine bunun gibi insan bedeni, onun oluşumunun bilinmezlikleri ve onda bulunan şaşırtıcı yararlar... gibi Allah'ın bütün fiilleri sağlamdır. Her kimin tüm fiilleri mükemmel ise o âlimdir. Nitekim herhangi bir kimse güzel bir yazı görürse o yazıyı yazan kimsenin hat işlerinde kesinlikle âlim olduğunu bilir.

İrade Sıfatı

İhtiyari fiilden önce beş şey bulunur: ilim, kudret, irade, kasıd ve icad. Hayat bunların hepsinin şartıdır. Bilmeyen kastedemez, istemeyen yapamaz. İlim iradeden, kudret kasıttan, kasıt da icattan öncedir. Bu beş şeye, bazen fiil ve terk taraflarından birinin daha uygun görülmesi anlamına gelen evleviyetten olan dürtü ilave edilebilir. Dürtü ilim ile irade arasında bulunur. İki taraftan birini tercih etmek ya kendisine uygun olanı seçme veya aç olan bir kişinin kendisine eşit olan iki çörekten birini seçmesi gibi, seçen kimsenin herhangi bir tercih olmaksızın kendisine uygun olmayan şeyi seçmesi şeklinde olabilir.

İrade vücudî (subûtî) bir sıfat olup, Allah Teâlâ'nın ezelde hâdis bir varlığı belirlenen bir zamanda icat etmeyi istemesi anlamında onda mevcut olan bir sıfattır. Allah belirlenen zaman geldiğinde o hâdisi meydana getirir. Allah'ın bir kısım fiillerinin, sonra gelmesi câiz olmakla birlikte önce gelmesi Allah tarafından bir tercih sebebinin bulunmasını gerekli kılmaktadır. Bu tercih sebebi kudret değildir, çünkü kudretin tüm vakitlere nispeti eşittir. Bu tercih sebebi kelam da değildir, çünkü onun kelamı olan "ol" emrinin zamanlara nispeti birdir. Bu tercih sebebi ilim de değildir, çünkü ilim maluma tâbidir. Bu tercih sebebi semi' ve basar da değildir, çünkü semi' ve basar tâbi olma konusunda ilim sıfatı gibidir. Öyleyse bu tercih sebebi başka bir sıfat olup, irade olarak isimlendirilmiştir.

Sonuç

Vacib bütün kâinatı irade edendir, çünkü muhtar olan bir şeyi var etmeyi istediği zaman onu murad eder veya etmez. Eğer onu var etmeyi murad ederse nasıl biliyorsa onu o şekil-

de var eder. O zaman da o şeyi var etmeyi murad eden olur. Çünkü Allah Teâlâ kullarından itaat veya mâsiyet olarak iki fiili kendi kudret ve iradeleriyle yapmalarını ister. Eğer böyle olmaz ise kulları hakkında taat veya mâsiyeti yaratması abes olur. Bu ise hakîm olan (Allah) için muhaldir. Bu nedenle kulların fiileri de aynı şekilde bir muraddır.

Mutezile ise Allah'ın iman, taat gibi bazı fiilleri murad ettiğini, ancak küfür ve mâsiyet gibi fiilleri murad etmediğini iddia eder. Onlara göre emredilen şey muraddır. Daha önce geçtiği üzere Allah irade ettiğini yapar.

Hayat, Beka Semi' ve Basar Sıfatları

Hayat, kendisi sebebiyle zâtın bilmesinin ve güç yetirmesinin sahih olduğu bir sıfattır. Eğer böyle olmasaydı canlının, cansızdan farkı olmazdı.

Beka, Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim bir sıfat olup, bu sıfat sayesinde Allah'ın bâkî olduğu doğruluk kazanır. Beka varlığın sürekli olması demektir. Allah Teâlâ'nın varlığının devam etmesinin, bunun Allah Teâlâ'da bulunmasıyla mümkünlerde meydana gelmesi birbirine zıt olduğu için, varlıkla ilgili bir durum olduğu bilinmektedir. Eğer "Allah, zâtından başka bir şey sebebiyle bâkî olsaydı, vâcib bizâtihî'nin, vâcib biğayrihî olması gerekirdi" denirse, "Bir sıfatın, zâttan meydana gelen diğer bir sıfata ihtiyaç duyması imkânsız değildir" deriz.

Semi' ve basar sıfatına gelince bu iki sıfatın hakikati, işitilen ve görülen şeyleri hudusu halinde aynıyla idrak etmektir. Daha önce geçtiği üzere Allah Teâlâ tüm bilinenleri ayânı ile bilir ve onları idrak eder ve böylece işitilen ve görülen şeyleri ayânı ile bildiğine göre işiten ve gören olur. Eğer "İşitme ve görme belli duyu organları ve bunların hissedilenden etkilenmesi ile gerçekleşir, görme gözde görülen şeyin suretinin gözde oluşması, işitme de, sesi taşıyan havanın iç kulağa ulaşması ile meydana gelir" denirse, "bunlar, işitilen ve görülen şeylerin gerçekleşmesi anında aynını algılamaktır" deriz. Bu genel bir anlayıştır.

Tekvin Sıfatı

Tekvin, halk, icad ve ihtira' bir manada olup o da mümkünü yokluktan varlığa çıkarmaktır. Tekvin kudretten başkadır, çünkü kudret tekvinden öncedir. Allah Teâlâ bu âlemde binlerce güneş ve ay yaratmaya kâdir olmasına rağmen, (sadece birer tane yaratmış, daha fazla) yaratmamıştır. (O halde birden fazla ay ve güneşin yaratılması için) Allah'ta kudret mevcuttur. Bu nedenle kudret ve fiilen yaratma birbirinden başkadır.

Tahlik sıfatı da mahlûktan başka bir şeydir. Çünkü biz Allah yarattığı için bu mahlûkun bulunduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla mahlûkun var olmasının sebebi Allah'ın onu yaratmasıdır (yani tahlik, mahlûkun yaratılmasının illetidir). Şayet tahlik ile mahlûk aynı olsaydı "Allah, onu yarattığı için var oldu" şeklindeki sözü ile "o kendi kendine var oldu" sözü aynı konumda olurdu, bu ise muhaldir.

Kelam Sıfatı

Vacip (Allah), zâtıyla kaim ezeli bir kelam ile mütekellimdir. Bu, kelam-ı nefsî olarak isimlendirilir. Kelam-ı nefsînin ifade edilmesi ise kelam-ı hissîdir. İlim ile kelam-ı nefsî arasında şu fark vardır; kelam-ı nefsî ya söyleyenin kendi kendisiyle ya da başkası ile ilgili bir hitap kasdıyla bulunur. Eğer ilim kasıt (manasına) olursa bu kelam olur. Cebrail (as) Allah'ı işitmiştir. Zira Allah Teâlâ onu, kendi kelamını işitecek ve onu anlamaya gücü yetecek şekilde yaratmıştır. Veyahut da (Allah) yazılı olarak Levh-i Mahfuz'da onu (kelamını) yaratmış, Cebrail (as) da onu okumuş ve onunla inmiştir.

Şayet "emir, nehiy, haber, istihbar ve nidanın muhatap olmaksızın bulunması muhaldir. Ve aynı şekilde Allah'ın "biz Nuh'u kavmine gönderdik"[*] sözünde olduğu gibi mazi lafzı (geçmiş zaman) ile haber vermektedir. Eğer Allah'ın kelamı ezeli olsaydı, Allah'ın yalan söylemiş olması gerekirdi" denirse, "Allah Teâlâ (her türlü) zamandan münezzehtir, O'nun için zaman bakımından geçmiş ve gelecek söz konusu değildir.

Nuh 71/1.

Aksine O'na göre tüm zamanların nispeti eşittir. O'nun kelamının mazi sigası ile olması muhatabın zamanına nispetledir. Allah Teâlâ her kavme kendi yaşadıkları zaman ve durumlarına göre hitap etmiştir" deriz.

Sonuç

Ehl-i Sünnet'in geneline göre Allah'ın kelamı emir, nehiy, haber, istihbar ve nida olmak üzere beş kısımdan ibarettir. Bazı Eş'ariler -ki bunlardan biri imam Râzi'dir- onların hepsinin habere râci olduğunu söylemişlerdir. Abdullah (İbn Küllâb) ise Allah'ın kelamının bir olduğunu, herhangi bir kısma ayrılmadığını, ancak vakitlerin ve taallukların değişmesi sebebiyle bunlardan biri durumuna geldiğini söylemiştir. (Ehl-i Sünnet'in geneli) "kelam, delalet ettiği şeyin takdiri veya itibari olarak gerektirdiği manaya göre değil, lügat ve örf bakımından lafzın vaz' olunduğu manaya göredir" diyerek bunu kabul etmemiştir. (Kelam, delalet ettiği şeyin takdiri veya itibari olarak gerektirdiği manaya göre olursa) bunun haber için de olması câiz olurdu. Bu ise va'd ve vaîd'in güvenilirliğini ortadan kaldırırdı. Çünkü haberin doğru ve yalan olma ihtimali vardır. Ayrıca haberin diğerleri (emir, nehiy, istihbar ve nida) olmaksızın dış dünya ile ilgisi söz konusudur. Bu sebeple Abdullah (İbn Küllâb)'ın sözü gerçekten doğru olmaktan uzaktır. Çünkü bu beş hususun dışında bir kelam düşünülemez. Müşterek olan (şey) de bir diğerinden mücerret olamaz.

Rü'yetullah

Allah'ın görülmesi keyfiyetsiz olarak câizdir. Çünkü rü'yet, görünen şeyin aynını idrak etmektir. Allah Teâlâ'nın kendi mevcut zâtına ve diğer varlıklara yönelik bilgisi huzuri ve şuhudi (vasıtasız)dir. Bu nedenle onun cisim ve cihetten münezzeh olan mevcut zatı görünmeye kabiliyetli bir özelliğe sahiptir. Bu kabiliyet değişmez, çünkü zâti bir özelliktir ve ayrıca zatın bütün varlıklara nisbeti birdir. Böylece Allah Teâlâ bizim gözlerimize nisbetle görünmeye kabiliyetli olur. Allah Teâlâ *"O gün parlayan yüzler vardır, rablerine bakacaklardır"*[136]

136 Kıyame 75/22-23.

ve Hz. Peygamber de "*Sizler rabbinizi mehtapta ayı gördüğünüz gibi, görme konusunda her hangi bir sıkışıklık olmaksızın göreceksiniz*"[137] buyurduğu için Allah ahirette görülecektir.

Mutezile ise (Allah'ın görülemeyeceği konusunda) O'nun "*gözler O'nu idrak edemez*"[138] sözüne tutunmuştur. Ayette geçen "lam" harfi çoğulu nefyetmek için olup genel bir ifadedir. Göz cinsinden her hangi bir göz O'nu göremez. Biz, "(ayette) nefyedilen şey, gözün kuvveti ile gözlerin O'nu idrak etmesidir. Çünkü söz, henüz mevcut olmayan duruma değil, mevcut bilinen manaya yüklenir" deriz.

Diğer Sıfatlar

Bir grup Allah'ın sekiz tanenin dışında sıfatının olmadığını söylemişlerdir ki bunlar: ilim, kudret, hayat, sem', basar, kelam ve sekizincisi de yaratmadır. Bu sekizin dışında sıfat olduğunu söyleyenler, bunlara "beka" sıfatını ilave etmişlerdir. Geri kalan sıfatların ise bir kısmı diğer bir kısmına, bir kısmı ise izafi veya selbi sıfatlara dâhildir. Bunlar (bu grup) vücud sıfatının O'nun zâtının aynı olduğunu iddia etmişler ve muhabbetin mükâfat vermek, rahmetin ise kullarını nimetlendirmek manasına geldiğini ve bunun izafi sıfatlara raci olduğunu söylemişlerdir.

Eş'ari şöyle demektedir: "Muhabbet nimetlendirmeyi, rıza ise müminlere ikram etmeyi istemektir." Şayet muhabbet ve rıza kendini arz etmeyi terk etmek şeklinde yorumlanırsa selbi bir sıfat olur. "Gazap" ise intikam almayı istemek ve ceza vermektir. "Nefret ve düşmanlık" ise ihanet ve azap etmeyi istemektir. "Vech"e gelince (o) zât demektir, vücud (sıfatı) gibidir, "el" de kudret demektir. İki el ise, iki kudret manasına olup ibda' ve icad anlamınadır.

Eş'ari, elin kudretin dışında, vechin de vücuddan başka bir sıfat olduğunu ispat etmiştir ki "istiva" sıfatında da durum bunun aynıdır. Ancak o, bunların hakikatini açıklamamıştır. Kadı (Ebu Bekir Bâkıllânî) Allah'ın koklama, tatma ve dokun-

137 Buhari, *Sahihi Buhâri*, 8/ 179; Müslim, *Kitâbul-İman*, 299.
138 Enam 6/103.

ma idrakinin olduğunu kabul etmiştir. Eğer o, bunlardan ilmi kast ediyorsa bu doğrudur. Fakat bunlarla eşyanın aynını idrak etmeyi kast ediyorsa, bu doğru değildir. Ebû Sehl (es-Sa'lûkî) ise (O'nun) bütün bilinenler açısından bir ilmi, bütün makdurât açısından bir kudreti olduğunu iddia etmiştir.

Tenzih Anlayışı

Allah'ın zatı diğer zatlardan farklıdır ve bizim için bilinmezdir. Çünkü sıfatlar, Allah'ın hakikatini derinlemesine bilmeyi gerektirmez.

Allah, cüz'e ihtiyaç duyacağından dolayı mürekkeb değildir.

Hâdis bir sıfat O'nun zatıyla kâim olmaz. Çünkü Allah'ın sıfatları kemal sıfatlarıdır. Şayet kemal sıfatları hâdis olsaydı, onların var olmadan önce yoklukları söz konusu olurdu, bu ise zatta noksanlığı gerektireceğinden muhaldir.

Hâdis varlıkların yaratılması konusunda, Allah Teâlâ'nın yaratıcılığının sonradan meydana gelmesi, onların Allah'ın zâtıyla kâim olmasını gerektirmez. Onun biliciliği, işiten ve gören olması da aynı şekildedir. Çünkü Allah'ın eşyayı yaratması, belirsiz bir durumda değil belirlenen durumda "ol" emri iledir, vakti geldiğinde (o) olur. O'nun fiili bizden birinin fiili gibi değildir. O'nun bilici olması da böyledir. Çünkü O, hâdisi belirlenen vakitte var olarak bilir. O'nun bilgisi herhangi bir değişme olmaksızın sabit ve daimdir. O'nun hâdis varlıkları işiten ve gören olması da böyledir. Anlaşılıyor ki bu da işitilen ve görülen şeylerin hazır olduğu zaman aynını idrak etmesi demektir. Allah Teâlâ vakitlerin her hangi birinde var olan eşyanın aynısını idrak eder. Bu nedenle kendisinde herhangi bir değişme meydana gelmeksizin O, işiten ve görendir. Eşyalar kendilerine özgü vakitlerinde daima mevcutturlar, bundan dolayı O her şeyi başka bir vakitte değil bulunduğu vakitte idrak eder.

Allah hiçbir varlıkla birleşemez. Aksi takdirde vacib, mümkün veya mümkün, vacip olur veyahut da bir arazın aynı anda iki mahalde bulunması gerekir.

Allah hiçbir şeye hulul etmez. Eğer hulul bir kemal sıfatı ise bu durumda Allah'ın zatının başka bir şeyle kemal bulmuş

olması gerekir. Durum böyle değilse, o zaman hululü nefyetmek gerekir.

Allah mütehayyiz değildir. O bir cisim olmadığı gibi bir yönde de değildir. O her hangi bir surete de sahip değildir. O'nun için zaman ve mekân da söz konusu olamaz.

Allah Teâlâ'nın *"Rahman arşa istiva etti"*,[139] *"Allah'ın eli onların eli üstündedir"*,[140] *"Senin Rabbinin vechi bakidir"*[141] *ve "Senin Rabbin geldi"*[142] gibi sözleriyle, *"Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı"*[143] *ve "Allah dostlarına güler..."*[144] gibi hadislere gelince bunların yorumu şu şekilde olabilir; arşın manası mülktür, "*kim filanın arşını kaybederse*" yani "*mülkünü yitirirse*" demektir. Şair de[145] şöyle demektedir: *"(Numan b. Munzir) öyle bir mülke ulaşmıştır ki, bu mülke cinlerden ya da insanlardan hiç kimse hiçbir zaman nail olamamıştır."* Arş bu manaya alınırsa Rahman'ın arşa istiva etmesi, onu sonsuza dek mülk edinmesi demektir. Gözler ise "gören" manasınadır.

Bu konularda Allah'ın belirttiği gibi *"onun yorumunu sadece Allah bilir"*[*] diyerek konuyu Allah'a havale etmek gerekir. Doğrusu ise bu konularda herhangi bir yorum yapmamaktır.

Allah'ın Kudretinin Kapsamı

Vacib, bütün makdurâta ve tüm mahlûkatı var etmeye kâdirdir. Bunların varlıklarının devamı da Allah'ın kudreti ve dilemesiyle gerçekleşir. Çünkü Allah'tan başkasının kudret veya tabiat yönünden bunların hepsinde bir etkisi vardır veya yoktur. Eğer (herhangi bir etkisi yok ise) bunların tamamı Allah'ın kudreti ile meydana gelmiş olur. Şayet başka bir şeyin etkisi söz konusu olsa bile, yine bu da Allah'ın kudreti ile meydana gelmiş olur. Çünkü bütün mümkünlerin tesir kuvveti, mümkün varlıklardan sadece bir şeyde etkilidir. Bu

139 Taha 20/ 5.
140 Fetih 48/ 10.
141 Rahman 55 / 28.
142 Fecr 89/ 22.
143 Buhari, *es-Sahih*, Itk. 20; Müslim, *es-Sahih*, Birr, 112.
144 Ahmed b Hanbel, *el-Müsned*, 278/5.
145 Şair Said b Zaide el-Havai bir şiirinde Numan b. Munzir hakkında bu ifadeyi kullanmıştır.
Al-i İmran 3/7.

da Allah'ın onda bu tesir kuvvetini yaratmasıyla gerçekleşir. Cevher ve araz ilk yaratılış ve daha sora da varlığını devam ettirmeleri bakımından kendilerini ayakta tutacak bir kuvvete muhtaçtırlar. Allah Teâlâ, ayakta duranın ayakta durabileceği, daha sonra da ayakta duranın ayakta durmasını devam ettireceği kuvveti yaratır. Böylece Allah'tan başka her şeyin, sahip olduğu kuvvet ve bunun dışındaki diğer hususlarda var olma ve bu varlığını devam ettirmede Allah'a muhtaç olduğu bilinmektedir. Allah'ın kudretinin etkisi her halükarda tesir sahibi varlıkların tesirinden ilgisini kesmez. Çünkü tesir eden kuvvetlerin muhafazası ve devamı Allah'ın kudreti sayesindedir. Tesir sahibi varlıklardan meydana gelen şey de, Allah'ın kudreti ile meydana gelmektedir. Zira müessirin tesiri durumunda, bu müessirin tesirinde fâil kuvvet gerçekte o şeye tesir eden fâildir. Sonuçta bütün bunların hepsinin, Allah'ın kudreti ile meydana geldiği bilinmektedir.

Eş'ariler bu kuralı, yani sebeplerin yaratılmasını kabul etmekten çekinmişlerdir. Yemek yedikten sonraki tokluğun, su içtikten sonraki kanmanın (doygunluk hissinin) Allah'ın yarattığı sıradan fiiller olduğunu söylemişlerdir. Onların bu iddiasının zaruri olarak aklen ve naklen zayıf olduğu çok açıktır. Aksine akıl ve nakil bu kuralın doğruluğuna şahitlik etmektedir. Çünkü yemek ve içmek tokluğu ve kanmayı ifade eder. Nitekim semavi kitaplarda ve peygamberlerden gelen haberlerde sebeplerden söz edilmekte ve kulların ihtiyaçları, işi tedbir edene havale edilmektedir. Hatta bu havale işinde daha büyük kudret ve hikmet söz konusudur. Çünkü sebebin yaratılması iki kudret ve hikmeti ihtiva etmektedir. Bu iki kudret ve hikmetten biri sebebin kendisini yaratmakta, diğeri ise sebebin tesir kuvvetini yaratmaktadır. Biri varlığa düzen vermekte, diğeri ise cömertliğini akıtmaktadır. İşte Allah'ın en güzel yaratıcı olduğu burada kendini göstermektedir.

Kulların Fiilleri

Eş'ari, "kulun kudretinin kendi fiillerinde asla bir etkisi yoktur. Bilakis onun fiil ve kudretine tesir eden Allah'ın kudre-

tidir." demiştir. Bu görüş "cebr" olarak isimlendirilmektedir. Çünkü kulların fiilleri bir tercih edene bağlıdır, o da Allah'ın yaratmasıyladır. Eğer kul kendi fiilini meydana getirirse o fiilleri ayrıntılarıyla bilir. Hâlbuki o hareketin kısımlarını, sayılarını, hızlı ve yavaş olma bakımından onun keyfiyetini bilmez.

Biz bu iddiaya karşı ise genel bilginin yeterli olacağını ve bunu da bildiğimizi, fakat hatırlamanın devamlı olmaması ve o bilginin yok olması nedeniyle onları bilemediğimizi söylüyoruz.

(Eş'ari'nin görüşüne delil aldığı ayetlere gelince bunlar) Allah Teâlâ'nın *"Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı"*,[146] *"Allah her şeyin yaratıcısıdır"*,[147] *"Allah onların kalplerini mühürledi"*[148] şeklindeki sözleridir.

Biz (bu görüşe cevap olarak) fiilin meydana gelmesinin kulun kudreti ile olduğunu, ancak (bununla birlikte) Allah'ın kudretine dayandığını söylüyoruz. Bu nedenle tüm fiillerin Allah'a isnadı doğru olmaktadır.

Mutezile, kulun kendi fiilini icat ettiğini söylemektedir. Çünkü biz istemli hareketle istemsiz hareketin arasını ayırıyoruz. İstemli hareket istendiği zaman yapılır (meydana gelir) ancak ikincisinde istek söz konusu değildir. Bundan kasıt ise fiilin meydana gelmesinin kulun kudreti ile olduğudur.

Bu görüşe "kulun kendi fiilini meydana getirme konusunda müstakil olması gerekmez, aksine onun kudretinin fiillerine etki etmesi, fiili meydana getirme ve devamını sağlama konusunda Allah'ın kudretine ihtiyaç duyacağından, onun kudretinin etkisinin devam ettirilmesi daha doğru olur. Mutlak olarak Allah'ın kudretinin tesirini ortadan kaldırmak doğru değildir" deriz.

Şayet "mümkün, varlığını devam ettirme durumunda müessire ihtiyaç duymaz, aksi takdirde zaten var olan şeyin kazanılması gerekir" denirse; "Allah'ın kudreti ikinci durumda var-

146 Saffât 37 /96.
147 Zümer 39/ 92.
148 Bakara 2/ 7.

lığının devamının gerçekleşmesinde etki etmektedir. Çünkü fiilin devamının meydana gelmesi ikinci durumda gerçekleşmediği için yeni bir durumda etki meydana gelir" deriz. "Eğer kul, bir fiili yapmaya mecbur olsaydı, Allah'ın emretmesinin, yasaklamasının, övmesinin ve yermesinin kötü olması gerekirdi. Hâlbuki bu böyle değildir. Öyleyse (kul fiillerinde) ihtiyar sahibidir" deriz.

(Mutezile bu konuda) *"İstediğinizi yapınız"*,[149] *"Senin secde etmene engel olan nedir?"*[150] manasında olan yüze yakın ayeti delil getirmiştir. Bu durum kesin olarak bilindiği için kulun kudreti etkilidir ve bu nedenle (ayetlerin ifade ettiği) anlamlar doğrudur.

Eş'ari, "Kul, fiili yapan ve onu kesb edendir. Kul fiile yöneldiğinde Allah, âdetinin icrası (sünnetullahın gereği) ile onu yaratır veya fiilin kendisi Allah'ın kudreti iledir. Allah Teâlâ kulun taat fiilini, o fiili yapmaya yönelmesi ile birlikte yaratır. Fiilin kula nispet edilmesi ve teklifin sıhhati konusunda bu kadar söz kâfidir" demektedir.

Biz "kul, varlık bakımından bir şeyin meydana getirilmesi ve kudretini ona sarf etmesi konusunda bağımsız olursa "kader" bağımsız olmazsa "cebir" gerekir. Kasıt da aynı şekilde bir fiildir ve kesb ifade etmez" deriz.

Bu konuda gerçek şudur ki fiil, iki kudretin tesiri ile meydana gelir. Bunun açıklamasına gelince; alet, durum veya kuvvetin sağlam olması anlamında kulun kudreti, var olma ve varlığını devam ettirmede Allah'ın kudretine ve yaratmasına muhtaçtır. Aynı şekilde kulun irade ve şuuru da böyledir. Böylece kulun kudreti ile meydana gelen eser, (aslen) Allah'ın kudreti ile meydana gelmiş olur. Eserin, sebebin sebebi ile meydana gelmesi, kulun kudretinin tesiri itibariyledir. Bu da kulun iradesine uygun olarak gerçekleştiği için, kulun bir eseri olmaktadır. Birinci duruma bakıldığında fiilinin Allah'a isnat edilmesi, ikinci duruma bakıldığında ise fiilin kula nispeti doğru olur. Bu nedenle kulun kudretinin ve ihtiyarının fiile tesiri

149 Fussilet 41/40.
150 Araf 7/12.

de aynı şekilde o fiilinin Allah'ın kudretine isnat edilmesi de doğrudur. Böylece eser, her iki kudretin tesiri ile tamamlanır. Bu konuda doğru olan budur.

İmam Cafer-i Sadık ile onun saygın ve muhterem evlatlarından nakledilen ve Ebû Hanife'den işitilen sözlere göre bu görüş uzmanların görüşü olup, bu konuda cebir (zorlama) de tefviz (sorumluluğu tamamen kula bırakma) de yoktur.

Allah'ın İsimleri

İsim, isimlendirilenden başkadır. Çünkü bir isimlendirilene birden fazla isim verilebilir. Bir şeyin ismi ya onun hakikatine veya o şeyin cüz'üne yahut sıfatına veyahutta cüz ve sıfatından mürekkep bir manaya delalet eder. Bu (dördüncüye) cevher-i ferd örnek verilebilir. Bunlardan ikincisi ve dördüncüsü Allah hakkında muhaldir. Diğerleri ise (birinci ve üçüncü) Allah hakkında câizdir.

Birincisi (ismin konulduğu mananın hakikatine delaleti) Allah lafzıdır. Çünkü bu isim vacibin zatına ait iştikakı (türevi) olmayan özel bir isimdir. Şayet böyle olmasaydı Allah lafzı ismin sıfatı olurdu. Üçüncüsü ise (ismin zatın haricine yani sıfatına delalet etmesi durumu) Allah'ın zatı ile kaim ezeli bir sıfat olabilir. Buna âlim ve kâdir olmayı örnek verebiliriz. Bu isimler de aynı şekilde Allah'ın zatı gibi ezelidir. Veya bu isim ezeli olmayan bir fiilden türemiş olabilir. Başkasının fiilinden kaynaklanan mâbud (ibadet edilen) ve meşkûr (şükredilen) gibi isimler de bunlara örnektir. Ancak bu isimler ezeli değildir. İsim yerine kullanılan zamirlerin ve kim, ne ve nerede gibi belirsiz ifadelerin Allah'a ıtlakı câizdir. Kur'an-ı Kerim'de doksan dokuz isme ilave olarak bu şekilde "dereceleri yükselten", "tövbeleri kabul eden" ve "cezasında şiddetli olan" gibi daha başka isimler de varid olmuştur.

Allah'ın isimleri kıyasi değil, tevkifidir. Çünkü Allah birtakım isimlerle vasıflandığı halde, bunlarla aynı manaya gelen diğer birtakım isimlerle vasıflanamaz. Mesela Allah hakkında "rahim", "âlim", "cevâd" denildiği halde, "sâhî", "fâdıl" ve "şefik" denilemez. Allah Teala birtakım fiillerle vasıflanabildiği halde bu fiillerin türevi olan isimlerle de vasıflanamaz. Mese-

la: "و سقاهم ربهم" denilebildigi halde, bu fiilden müştak olan "الساقى /Sâki" ismi Allah'a verilemez.

Âlemin Hudusu

Âlem, Allah Tela'nın ve O'nun sıfatlarının dışında kalan tüm varlıklar için kullanılan bir isimdir. Âlem; cisimler, onun cüzleri, ruhları ve arazlarına has bir isim olup, zatı ve sıfatları bakımından hâdistir. Çünkü o fâil-i muhtara dayanmaktadır. Fâil-i muhtarın fiillerinden önce ise kasıt ve irade bulunmaktadır. Çünkü Allah Teâlâ var olan bir şeyi yaratmayı değil aksine yok olan bir şeyi yaratmayı kasdeder. Allah'ın eserinin hâdis olması gerekir. Bu durum âlemin hâdis olmasını gerekli kılar.

Eğer "zaman kadîmdir, kadîm olmasaydı önceki başka bir zaman içerisinde yaratılması gerekirdi. O da gök cisimlerinin hareketinin ölçüsüdür. Bu da hareketin ve gök cisimlerinin kadîm olmasını gerektirir" denirse, buna "zaman, âlem cümlesindendir, eğer zaman âlemden önce olsaydı ondan önce de bir cisim olması gerekirdi. Bu durumda âlem tüm varlıkların ismi olamaz. Hâlbuki bu böyle değildir" deriz.

Nübüvvet

Peygamber insandır, Allah Teâlâ onu kullarına kendisine vahyedilenleri tebliğ etmek için göndermiştir. Resul ya yeni bir şeriat getirmek veya kendisinden önceki peygamberin dininin bazı hükümlerini ortadan kaldırmak için gönderilir. Bu manasıyla nebi, resulden daha geneldir.

Nübüvvet üç şeyle sabit olur:

Birincisi mucize göstermektir. Mucize bu iddiayı (peygamberin nübüvvetini) kabul etmeyen kimselere karşı meydan okuyarak başkalarını bir benzerini yapmaktan aciz bırakan ve ona meydan okuyanların onun peygamberliğini tasdik etmesi için gösterilen olağan üstü bir durumdur. Biz bir "durum" diyoruz, çünkü mucize bazen âdetin dışında bir şeyi meydana getirmek ya da ateşin yakıcılığın engel olmak gibi âdeti ortadan kaldıran bir durum olabilir. Ayrıca kullandığımız "başkalarını bir benzerini yapmaktan aciz kılan" ifadesi de sihri ve illüzyonu bunun dışında bırakmak, "meydan okuyarak" ifadesi

ise, kerameti ve peygamberimizin babası Abdullah'ın yüzünde bulunan nur gibi nübüvvetten önce onun peygamber olarak gönderildiğine delalet eden işaret olan ve peygamberimizin geçmişte gösterdiği bir mucize olarak sayılan "irhâs"ı bunun dışında tutmak içindir.

Bizim, "meydan okuyanın peygamberliğini tasdik etmesi içindir" dememiz ise yalancının "cansız bir varlığı konuşturması veya bir ölüyü diriltmesi ve bunların da onun yalancı olduğunu dile getirmesi dolayısıyla bu durumu mucizenin dışında bırakmak içindir.

İkincisi de "vacip birden çoktur" sözünde olduğu gibi, aklın kesinlikle kabul etmeyeceği hususları iddia etmemesidir.

Üçüncüsü ise peygamberin davetinin insanları Allah'a itaat etmeye ve ona karşı isyan etmekten sakınmaya yönelik olmasıdır.

Bu hususlar anlaşıldıktan sonra, açık mucizelerin ve inkârı mümkün olmayan delillerin geçmiş peygamberlerden meydana gelmiş olduğu tevatür yoluyla bilindiği için peygamberlerin gönderilmesinin hak olduğunu söylüyoruz.

Ayrıca peygamber göndermek hikmetin gereği olarak vaciptir. Allah'ın peygamber göndermemesi O'nun hikmetinin gerçekleşmesi açısından uygun değildir. Ancak buradaki vaciblik, Mutezile'nin O'nun zatı üzerine yüklediği bir vaciplik değildir. Eş'ariler ise bunu inkâr etmiştir.

Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Nübüvveti

Hz. Muhammed, Allah'ın elçisidir. Çünkü biz onun peygamberlik iddiasında bulunduğunu ve mucize olan Kur'an'ı getirdiğini tevatür yoluyla biliyoruz. Kur'an, kendisine muhalif olan en fasih edebiyatçılara karşı meydan okumuş, ancak onlar bu konuda canlarını, mallarını, çocuklarını ve dinlerini korumak için bir çok delil ortaya koymalarına rağmen aciz kalmışlardır. (Bunlar olmadığına göre) Hz. Muhammed bir peygamberdir.

Ayın ikiye yarılması, taşın ona selam vermesi, parmaklarının arasından suyun akması, ağaç kütüğünün inlemesi, devenin

şikâyeti, zehirli koyunun şehâdeti gibi ondan nakledilen haberler de onun peygamberliğine delalet etmektedir. Yine onun isabetli bir şekilde gaipten haber vermesi, ahlakı, yaptıkları ve yaşayışı da onun nübüvvetini ispat eden diğer delillerdir.

Hz. Peygamber bütün insanlara ve cinlere gönderilmiştir. Çünkü Allah'ın *"De ki eğer insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine arka olup yardım etseler yine de onun benzerini getiremezler"*[151] ayetinde olduğu üzere (Kur'an) herkese meydan okumuştur.

"O peygamberdir, ancak Araplara gönderilmiştir" sözüne gelince bu ikrardan dolayı da zaruri olarak onun nübüvvetinin tüm insanlara olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü bu ikrarı Allah Teâlâ'nın *"Ey insanlar ben Allah'ın tüm insanlara gönderdiği bir elçiyim"*[152] şeklindeki sözünün doğru olduğunu gerekli kılar.

Ayrıca Hz. Peygamber kendisine vahiy gelmeden önce herhangi bir peygamberin şeriatı üzere de değildir.

Sonuç

Hz. Muhammed, peygamberlerin sonuncusudur, nübüvvet onunla kemal bulmuş ve tamamlanmıştır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"(O) nebilerin sonuncusudur."*[153] Bu, son peygamber olduğu hususunda açık bir nastır.

Hz. Muhammed'den önce peygamber olarak gönderilen Hz. İsa, daha sonra Hz. Peygamberin şeriatı üzere inecek, sanki onun ümmetinden biriymiş gibi onun kıblesine doğru namaz kılacaktır.

Onun (Hz. Muhammed'in) dini dinlerin, ümmeti de ümmetlerin en hayırlısıdır.

Peygamberlerin İsmeti

Peygamberler, peygamber olarak gönderildikten sonra, mucizenin peygamberin doğruluğuna delalet etmesinden dolayı

151 İsrâ 17/88
152 Araf 7/158.
153 Ahzâb 33/40.

ahkâmı tebliğ ile ilgili konularda kasten yalan söylemekten, küfürden ve Allah'ın, hakkında tehdit bildirdiği büyük günahlardan korunmuşlardır. Aynı şekilde onların ahlaksızlığı gerektiren hardal tanesi kadar tartıda hile yapmak ve küçük bir lokmayı çalmak vb. kasten küçük günah işlemeleri de câiz değildir. Fakat ya dalgınlıkla veya unutarak, hata, şüphe veya evla olanı terk etme şeklinde meydana gelen hususlar peygamberler hakkında câizdir.

İsmet sıfatı, gücü yetmesine rağmen sahibinden isyan fiillerinin meydana gelmesini engelleyen nefsanî bir melekedir.

Peygamberlerin Meleklerden Daha Faziletli Olmaları

Peygamberler meleklerden daha faziletlidir. Çünkü peygamberler ruhani olgunluk bakımından melekler gibidir. Buna ilaveten peygamberler cismani olgunluğa da sahiptirler. Aynı şekilde onlar birçok engeller bulunmasına rağmen ibadet konusunda daha dayanıklıdırlar. Bu nedenle peygamberler, meleklerden daha faziletlidir.

Ayrıca Allah Te'âlâ da *"Allah, Âdemi, Nuh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini seçip âlemlere üstün kıldı"*[154] buyurmaktadır.

Melek, latif, rabbanî ve şeffaf bir cisimdir. Çeşitli şekillere girme gücüne sahiptir. Onlar semavi ve arazi olabilirler. Arazi olanların iyileri cinlerdir. Onların kötü olanları ise Şeytan olarak isimlendirilir.

Hz. Muhammed Peygamberlerin En Faziletlisidir

Peygamberimiz Hz. Muhammed, peygamberlerin en faziletlisidir. Zira Allah Teâlâ peygamberleri çok güzel sıfatlarla vasıflandırmış sonra da *"Onlar, Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Onların yoluna uy!"*[155] sözü ile peygamberlerin yoluna uymayı emretmiştir. Peygamberin gelmesi ve geldiğinde de bütün güzel özellikleri kendisinde bulundurması gerekir. (Nitekim) o, bütün güzel özelliklerle gelmiş ve diğerlerinde münferid olarak bulunan tüm özellikleri kendisinde toplamıştır. Böylece o,

154 Ali İmran 3/33.
155 Enam 6/90

peygamberlerin en faziletlisi olmuştur. Nitekim (şair), "Allah için hiçbir zorluk yoktur. (Eğer isterse) O, âlemi tek bir şeyde toplayabilir." demektedir. Allah Teâlâ ezanda, kelime-i şahadette, namazda teşehhüdde oturulduğunda ve bunun gibi diğer hususlarda onun ismini kendi ismine bitiştirmek suretiyle onu yüceltmiştir. Bu durum ondan başka hiçbir peygamber için vaki olmamıştır.

Miraç

Hz. Peygamberin uyanıkken, şahsıyla (cismiyle) miracı (göğe yükselişi) haktır. O, Mekke'den Kudüs'e gitmiştir. Allah Teâlâ Kur'an'da: *"Eksikliklerden uzak olan Allah, gecenin bir vaktinde kulunu Mescid-i Haram'dan çevresi bereketli kılınan Mescid-i Aksâ'ya yürüttü"*[156] buyurmuştur. Ayetteki "kul", şahıs manasınadır. Çünkü Allah Teâlâ: *"Namaz kılarken bir kulu"*[157] buyuruyor. Eğer ayetteki "kul" ifadesi şahıs manasına olmasaydı, "onu yürüttü" demezdi.

Oradan da *"Sidretü'l-Müntehâ"*[158] ya çıkarmıştır. (Nitekim) Allah Teâlâ *"Andolsun Sidretü'l-Müntehâ'nın yanında onu bir inişinde daha görmüştü"*[159] buyurmaktadır. Yani Hz. Muhammed, Cebrail'i (as) ikinci bir defa gerçek haliyle görmüştür.

Mutezile, Hz. Peygamberin (Mirac ve İsra'sının) uykusunda gördüğü bir rüya olduğunu iddia etmiştir. Çünkü (onlara göre) ağır bir cismin göğe yükselmesi, bu kadar mesafeyi hızlı bir şekilde gitmesi akıl dışıdır.

Biz, "Allah Teâlâ, Hz. İsa'yı katına yükseltmiştir. (ayrıca) Belkıs'ın tahtının Yemen'in uzak bir bölgesinden göz açıp kapayıncaya kadar getirildiği bilinmektedir. Öyleyse bu kadar uzak mesafede süratle hareket etmek mümkün olan bir durumdur" diyoruz.

Hatta şöyle söylenmektedir: Güneş diski yer küresinin 160 katına eşittir ve bununla birlikte Güneş 1.5 saatte (kısa bir sürede) doğar. Ayrıca çok hızlı bir at ön ayaklarını kaldırıp

156 İsra 17/1
157 Alak 96/10
158 Necm 53/14.
159 Necm 53/13-14.

yere koyuncaya kadar felek-i azam (atlas) 3000 fersah yol alır. Dolayısıyla ağır bir cismin bu derece hızlı hareketi olağandır.

Peygamberler Velilerden Daha Üstündür

Nebi, veliden daha üstündür. Nebi, Allah'a veya O'nun fazilet ve rahmetine yakındır. Çünkü nebi kâmil ve mükemmeldir. Veli ise ancak nebi ile kâmil olur. Bu konuda Hz. Peygamber: *"Allah'a yemin olsun ki nebi ve resullerden sonra Güneş, Ebu Bekir'den daha faziletli bir kimsenin üzerine doğmamış ve batmamıştır"*[160] demiştir. Bu hadis, Hz. Ebu Bekir'in nebi olmayan ve nebinin dışında kim varsa onların hepsinden daha üstün olduğuna delalet etmektedir.

Hızır (as) ise Müslümanların çoğunluğuna göre bir nebidir. Bir nebi diğer bir nebiden üstün olabilir. Şayet Hızır (as) bir nebi değil de Hz. Musa'nın ümmeti olan İsrail oğullarından biri ise, Hz. Musa'dan daha üstün olamaz. Eğer ben-i İsrailden biri değilse Allah Teala'nın *"Sizi âlemlere üstün kıldım"*[161] manasındaki sözü gereği yine Hz. Musa'dan üstün değildir.

Sonuç

Veliden meydana gelen olağanüstü fiiller "kerâmet" olarak isimlendirilir. Hz. Ömer'in, Sâriye'nin, Hz. Ali ve Halid (b. Velid)'in kıssaları bu türdendir. Bunlar meydan okuma olmaksızın gerçekleşen olağanüstü olaylardır. Aldatma, sihir ve illüzyon bunların dışındadır. Halk içinde Allah'ın sevdiği kullarından meydana gelen olaylar "maunet", kötü insanlardan meydana gelen, Firavun'un atını Nil'e sürdüğünde nehrin akması, atını durdurduğunda nehrin durması ve âhir zamanda Deccâl'in ölüleri diriltmesi ve bunlara benzer olağanüstü olaylara ise "istidrac" denir.

Ayrıca sihir ve nazar haktır.

Kıyamet Halleri

Tüm insanlar haşrın gerçek olduğu konusunda icma etmişlerdir. Ancak kelamcıların ekseriyeti nefsin, şu beden olan cisim veya bedene dahil olan asli cüzler olduğuna inandıklarından

160 Abid b. Hamid, *el-Müsned*, 202.
161 Bakara 2/47

dolayı onun sadece cismani olduğunu, filozoflar haşrin ruhani olduğunu, dehriler ise haşrın olmayacağını söylemişlerdir. Calinus[162] bu konuda her hangi bir fikir açıklamamıştır.

Müslümanların ve Hıristiyanların büyük bir kısmı ruhun; nuranî, semavî, bedene hulul etmiş, küllî ve cüz'î şeyleri idrak eden, gıdalanmaya ihtiyacı olmayan, ayrışma ve gelişmenin olmadığı, kendisine "ben" sözüyle işaret olunan bir cisim olduğunu kabul etmektedirler. (Onlara göre) Allah Teâlâ (ahirette) onun ilk bedenini aynıyla iade eder ve (ruhu) bedene gönderir. (Başka bir görüşe göre) Allah Teâlâ bedeni yok eder, sonra bedeni iade eder. Diğerleri ise bunu muhal görmüşlerdir.

Eş'ariler meadın, cüzlerin birbirinden ayrılması, sonra da o cüzlerin tekrar bir araya getirilmesi manasına olduğunu söylemişlerdir.

Mutezile ise bir şey yok olduğu zaman onun zatına ait özelliklerinin baki kaldığını iddia etmiştir. Onlara göre yokluk bir şey olduğundan dolayı meadla birlikte Allah, onun varlığını geri verir.

Gerçek şudur ki her iki halde de iade mümkündür.

Birincisi ruhun iadesi mümkündür çünkü beden yok olduktan sonra ruh mutlu veya mutsuz olarak baki kalır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Bilakis onlar diridirler ve Rableri katında mutlu bir şekilde rızıklanmaktadırlar"*,[163] *"Ey huzura eren nefis! razı olmuş ve razı olunmuş olarak Rabbine dön"*[164] Hz. Peygamber ise "*Ölü tabutla taşınırken, ruh onun na'şı üzerinde uçar ve "Ey ailem ve çocuklarım! Dünya benimle oynadığı gibi sizinle de oynamasın. Ben malın helalinden ve haramından topladım. Sonra onu başkalarına bıraktım. Ancak tüm sorumluluk banan aittir. Benim halime düşmekten sakının*" demektedir."[165]

İkincisi ise bedenin iadesidir ki bu da zâtı itibariyle mümkündür ve Allah Teâlâ buna kâdirdir. Peygamber de bu konudan haber verdiği için hak olmaktadır. "Mümkündür" dedik,

162 "Galenos Klaudios/Calinus" (131-201) İslam kültüründen isminden sıklıkla bahsedilen tabip ve filozof.
163 Ali İmran 3/ 169.
164 Fecr 89/27-28.
165 Buhari, *es-Sahih*, 28/161.

çünkü yok olan bir şey meydana gelsin ya da gelmesin var olmaya kabiliyetlidir. Onun varlığı kendisine aittir. Eğer öyle olmasaydı, var olamazdı. Kabiliyet ise onun varlığının lazımıdır, dolayısıyla o daima var olmaya kabiliyetlidir. Ayrıca "Allah Teâlâ bunu yapmaya kâdirdir" dedik, çünkü O, her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir. Böylece O'nun ikinci bir defa bedenleri yaratmaya, onlara ruhları iade etmeye ve o ikisini (ruh ve bedeni) bir araya getirmeye gücü vardır.

Bunu "peygamber haber vermiştir" dedik, çünkü Musa'ya indirilen kitap hariç tüm peygamberlerin bu konudaki sözleri ittfak halindedir.

Kıyamet günü insanların melekler gibi ebedi bir hayat ve sonsuz mutluluğun içinde olacaklarına dair, İncil'de yer alan haberler ise cismani ve ruhani meada yani ikisine hamledilmesi mümkündür. Hıristiyanların çoğunluğu buna inanmaktadırlar.

Kur'an'da da buna benzer manalara gelen *"Bu çürümüş kemikleri kim diriltecek. Deki Onları ilk defa yaratan diriltecek. O her türlü yaratmayı bilir"*,[166] *O gün yer yarılır, onların üzerinde süratle yarılıp açılır. Bu bize göre kolay olan bir haşirdir"*,[167] *"(Allah) Kabirlerde olanlar dışarı atıldığı zaman bilmez mi?"*,[168] *"Evet, onun parmak uçlarını düzenlemeye gücümüz yeter"*,[169] *"Onlar derilerine niçin aleyhimize şahitlik ettiniz dediler..."*[170] gibi binlerce ayet bulunmaktadır.

Dehriler ise ruhun bir mizaç olduğunu iddia etmiş, yok olan bir şeyin iade edilemeyeceğine ve mutlak manada meadın muhal olduğuna inanmışlardır.

İlahiyatçı filozoflar ve cismani haşrın imkânsızlığı konusunda onlara uyanlar ancak bedenin ölümünden sonra nefsin ondan ayrıldığına inandıkları için meadın ruhanî olacağını iddia etmişlerdir. Onların bundan maksatları nefsin bedenle olan

166 Yasin36/78-79.
167 Kâf 50/44.
168 Adiyat 100/9.
169 Kıyame 75/4.
170 Fussilet 41 /21

ilgisini kesmektir. Çünkü nefsin bedenle olan ilgisi ruhani âlemin dışında meydana gelir.

Sonuç

Tenasühe inananlar, ruhun bedenle ilgisini kestiği zaman, başka bir bedenle ilgi kurduğunu söylemişlerdir. Eğer ruh insani bir bedenle ilgi kurarsa buna "nesh", hayvan ile ilgi kurarsa "mesh", bitkilerle ilgi kurarsa "fesh" ve cansız varlıklarla ilgi kurarsa buna da "resh" ismini vermişlerdir. Onlar "başlangıçta insan, en güzel şekildeydi ve hayatı bolluklar içerisindeydi, fakirlik ve ihtiyaç içerisinde değildi. Sonra onlar birbirlerine haset ve buğz ettiler ve birbirlerine düşmanlık yaptılar. Bunun neticesinde kendilerine menfaat sağlayan hususlarda birbirlerini yoksun bıraktılar. Böylece onların ruhları hak ettikleri şeye göre bir ceza olarak bu bedenlere (kalıplara) gönderildi. Onlar (kötülüklerden) arınıncaya kadar o bedenlerde tutulurlar. (Onlardan arındıktan) sonra tekrar eski hallerine dönerler, işte bu onlar için bir mead olmaktadır.

Biz, "Şayet ruhlarımız bizden önceki bir bedende bulunmuşsa, bir kimsenin ilk önce hangi şehirde, daha sonra da hangi şehirde olduğunun bilinmesi gibi daha önceki hallerimizden bir kısmını kesinlikle hatırlamamız gerekir. Çünkü (insanda) bilginin ve hatırlamanın mahalli nefistir ve o da hangi durumda ise o şekilde olduğu gibi kalır. Bedenler ise mizaç bakımından birbirine eşittir ve nefisle ilgi kurmaya kabiliyetlidir." deriz.

Diğer Semi' Konular

Semiyyâtla ilgili diğer hususlar mümkündür ve Allah Teâlâ bunların hepsini yapmaya kâdirdir. Peygamber de bunlardan haber vermiştir, dolayısıyla bunların hepsi hak ve gerçektir.

Bunlardan biri "kabir azabı"dır. Allah Teâlâ (kabir azabının olduğunu) şu sözü ile bildirmektedir: *"Onlar sabah ve akşam ateşe arz olunurlar"*[171] Kabirdeki azap, ya sadece ruha veya yaşanılan hayatta olduğu gibi, Allah'ın kudretinin tesiri ile beden ikinci defa ruhla ilişki kurmaya kabiliyetli hale getirilerek ruh ve bedenin ikisine birlikte olur. Ancak bu hayvani ruh değildir, bu nedenle o elemi idrak eder.

171 Mümin 40/ 46.

Bir diğeri ise "sırât"tır. Allah Teâlâ *"Cehennem gözetleme yeri olmuştur"*[172] buyurmaktadır. Sırat, insanların amelleri miktarınca geçtiği cehennemin üzerine uzatılmış bir köprüdür.

"Mizan"a gelince Allah Teâlâ *"Kıyamet günü için adalet terazileri kurarız"*[173] buyurmaktadır. Mizanın iki kefesi, bir de konuşan lisanı vardır. Onunla ameller ve amel defteri tartılır.

"Organların konuşması"na gelince, Allah Teâlâ *"Onların elleri bize konuşur"*[174] buyurmaktadır. Her ne şekilde olursa olsun bunun cansızdan meydana gelmesi câizdir.

"Cennet ve cehennem"deki durumlar da aynı şekildedir. Cennette içinde nehirler akan nezih ve güzel bahçeler ile onların yanında meyve ağaçlarının bulunması mümkündür ve bunlar mevcuttur.

Yine aynı şekilde orada "huriler" ve "güzel gılmanlar" (erkek hizmetçiler) bulunması ve Cehennemde ise buna mukabil "sıkıştırma" (cendere) ve "demir zincirler"in olması mümkündür.

Şayet "bedenin unsurları daimi değildir, bu nedenle ceza da mükâfat da devamlı olmaz. O zaman yanmanın daimi olması nasıl olacaktır?" denirse, buna "onlara göre cismin, altın madeni ve talk (kimyevi bir unsur) da olduğu gibi kendisine lazım olan unsurlarıyla daimi olması sabit olduğu için Allah Teâlâ'nın da bozulmayacak şekilde bedenin uzuvlarının gereği olan unsurları, mizacı ve ateş parçalarına dönüşmesi muhal şeyleri ona vermesi mümkündür. Sonra onun unsurlarını ona iade eder ve böylece (ceza) daimi olur" deriz.

Şayet "Cennet ve Cehennem'in oraya giriş olmadan önce şu anda yaratılmasının bir faydası yoktur" denirse, buna "*Sidretü'l-Münteha'nın yanında Me'va Cenneti vardır*"[175] ayeti ve aynı şekilde Hz. Adem'in Cennet'te iskan etmesi ve sonra oradan çıkarılması gibi kesin deliller (Cennet ve Cehennemin şu anda) bulunduğuna delalet etmektedir" deriz.

172 Nebe 78/ 21.
173 Enbiya 21/ 47.
174 Yasin 36/65
175 Necm 53/14-15.

İnsanoğlu, bitkiler ve hayvanlarda olduğu gibi hâdis varlıkların yaratılması konusunda Allah'ın sünneti, güzellik ve ihtişam yönünden zamanın geçmesiyle nasıl artarsa, aynı şekilde ateşin harı ve yakıcılığı da artar.

Taata Karşılık Sevap Verme

İtaate karşılık sevap vermek, Allah'ın -sözünden cayamasının imknasızlığı sebebiyle- vaadinin bir gereği olarak vaciptir. Ancak buradaki vaciplik Mutezile'nin Allah'ın zatına yüklediği bir vaciplik manasına değildir. Eş'ariler, bu vacipliği inkâr etmişler ve (itaate karşılık) sevap vermek fazilet, (isyana karşılık) cezalandırmak adalet, amel ise bunlara delalet eden şeydir" demişlerdir. Allah Teâlâ'nın "*İri gözlü huriler, saklı inciler gibi, yaptıklarına karşılık bir ceza vardır*"[176] sözünde olduğu gibi itaate karşılık (herhangi) bir ceza vermek batıldır. Ayette geçen ceza ise mükafat anlamındadır.

Ebû Hanife, "Bir köle efendisi için bir iş yaparsa onun emeğinin karşılığı yoktur. Fakat Allah için bir iş yaparsa, bunun karşılığını almayı hak eder. Büyük ve küçük günahlardan dolayı cezalandırmaya gelince, onun affedileceği ya da bunlara karşılık cezalandırılacağı hususunda kesin bir şey söyleyemeyiz." demektedir. Yine Ebû Hanife, "Biz (büyük ve küçük günahların Allah tarafından affedileceğini) ümit ederiz, (bunlardan dolayı cezalandırılmaktan da) korkarız. Ancak Allah'ın "*Allah, kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz, bunun dışındaki günahlardan ise dilediği kimse için bağışlar*"[177] sözünden dolayı büyük günahlar konusunda korku, küçük günahlar konusunda ise ümit daha baskındır" demektedir.

Mutezile vaid ayetlerine dayanarak tövbe etmeden önce büyük günaha karşılık Allah'ın cezalandırmasının O'nun üzerine vacip olduğunu söylemiştir. Eğer cezalandırmazsa bu durumda O'nun vaidinden dönmesi gerekir.

Biz büyük günahın af ve mağfiret kapsamında olduğunu söylüyoruz.

176 Vakıa 56/22-24.
177 Nisa 4/ 48.

Mürcie, va'd ayetlerini öncelendiğinden dolayı mümine kesinlikle bir cezanın olmadığını söylemektedir. Ancak bu (görüş) *"Kim zerre miktarı kötülük işlerse onun karşılığını görecektir"*[178] ayetinden dolayı yanlıştır.

Allah katında ister af ister tövbe sebebiyle olsun affetme tarafı cezalandırma tarafına kesinlikle daha baskındır. Şefaatin etkisi, iyilikleri kat kat arttırır, kötülükleri de iyiliklere çevirir.

Büyük Günah Sahibi

Büyük günah sahibi, (bu günahıyla) Allah'a isyan etmiş olsa dahi mümindir.

Mutezile'ye göre, iman ile küfür arasındadır.

Haricilere göreyse, *"Kim ki Allah'ın indirdiği şeylerle hükmetmezse onlar kâfirdir"*[179] ayetince kâfirdir.

Biz, "Bu ayet Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyip, onu tasdik etmeyen kimsenin kâfir olduğuna delalet etmektedir. Allah Teala'nın *"Kim zerre miktarı iyilik işlerse onun karşılığını görür"*[180] ayeti dolayısıyla onlara daimi ceza vermeyeceğini ortaya koyar. Bu kimse ancak cehennemden kurtulduktan sonra yapmış olduğu iyiliklerin karşılığını görür" deriz.

Mutezile *"günahkârlar kesinlikle cehennemdedir"*[181] ayetine dayanarak bu görüşe muhalefet etmiştir.

Biz buradaki günahkârlardan maksadın kâfirler olduğunu söylüyoruz.

Yine (Mutezile bu konuda) *"Her kim bir mümini kasten öldürürse, onun cezası ebedi olarak cehennemde kalmaktır"*[182] ayetini delil getirmiştir.

Biz ayette geçen *"onun cezası cehennemdir"* ifadesinin katilin devamlı olarak Cehenemde kalmayı hak ettiğini fakat bunun mutlaka olmasını gerektirmeyeceğini söylüyoruz.

178 Zilzâl 99/7.
179 Mâide 5 / 44.
180 Zilzâl 99/7.
181 İnfitâr 82 / 14.
182 Nisa 4/92.

(Din âlimleri) küfründe inat eden kâfire yapılan tehdidin devamlı olduğunda ittifak etmişlerdir. Gerçeği bulmak için bütün gayretini harcayıp buna ulaşamayan (kâfire) gelince Eş'ari, "onun affedileceğini ümit ederiz" derken, Câhız ve Anberi ise onun cezalandırılmasının devamlı olmadığını söylemişler, diğerleri ise bunu inkâr etmişlerdir.

Af ve Şefaat

Affa gelince, Allah Teala *"O, kullarından tövbeyi kabul edendir"*[183] sözü gereğince küçük günahları ve (büyük günahların da) çoğunu affeder. Af, cezayı hak eden kimseye ceza vermenin terk edilmesiyle gerçekleşir.

Mutezile, tövbe etmeden önce küçük günahların, tövbe edilse dahi büyük günahların affedilmesini inkâr etmiştir. Buna göre büyük günahların affı tövbeden önce olabilir.

Şefaate gelince, *"Artık şefaatçilerin şefaati onlara (kâfirlere) fayda vermez"*[184] ayeti şefaatin olacağına delalet etmektedir. Şayet aynı şekilde kâfirlerden başkası (müminler) için şefaat olmasaydı, ayette kâfirleri tahsis (ve tefrik) etmenin bir manası olmazdı. Hz. Peygamber de *"Benim şefaatim ümmetimden büyük günah sahipleri içindir"*[185] demektedir. Bunlar onların (Mutezile'nin) "şefaat, sevabı hak eden kimsenin menfaatinin arttırılmasını talep etmektir ve onun cezasının sakıt olması için her hangi bir etkisi yoktur" şeklindeki sözlerini iptal etmektedir. Çünkü "şefaat", bilinen (yaygın olan) anlamı ile cezanın terk edilmesini istemek için kullanılan bir isimdir. Bu da ancak onun için bir şefaatçi ile olur. Onların anladıkları mana (şefaat değil) yardımdır. Eğer şefaat yardım manasına yorumlanırsa o zaman Hz. Peygambere getirdiğimiz salâvatların onun için bir şefaat olması gerekir. Hâlbuki şefaat, (şefaat edici açısından) daha yüksek rütbede olmayı gerektirir. Allah Teâlâ'nın: *"Dostluk ve şefaat yoktur"*[186] ve

183 Şura 42/ 25.
184 Müddesir 74/48
185 Tirmizi, *es-Sünen*, "sıfâtu'l-kıyame" 2359.
186 Bakara 2/254.

"Onların, sözüne itaat edilen bir şefaatçileri yoktur"[187] sözleri ise belirttiğimiz üzere özel bir durumdur.

İman, İslam, Küfür

"İman", Hz. Peygamberin getirdiği zaruri olarak bilinen şeyleri tasdik etmektir. Seleften rivayet edildiğine göre iman tasdik, ikrar ve ameldir, İmam Şafii de bu görüştedir. Mutezile'ye göre "iman", itaatlerin toplamı ve aynı şekilde haram olan şeylerden kaçınmaktır.

"İslam"a gelince itaat etmek, şeriatta ise boyun eğmek ve peygamberin sözünü kabul etmek manasınadır. Eğer bu (boyun eğme ve peygamberin sözünü kabul etme), tasdikle beraber bulunursa o imandır, eğer bulunmazsa islam olur. (Bu anlamda) İslam, imandan daha geneldir.

"Küfür", (lügatte) örtmek demektir, şeriatta ise peygamberin getirdiği zaruri olarak bilinen şeyleri inkâr etmek anlamınadır. İçtihadi konularda ehl-i kıbleden bir kimseyi tekfir etmek câiz değildir.

"Fısk", iman olmakla birlikte Allah'a itaatten ayrılmaktır.

"Nifak", imanını açıklamak, küfrünü gizlemektir.

İman ve küfür arasında orta bir durum yoktur. Bu ancak Hz. Peygamberin davetinin ulaşmadığı kimseye nispetle gerçekleşebilir. Yine eğer iman taatların toplamı olarak tanımlanırsa iman ve küfür arasında bir durum söz konusu olur. Çünkü kim tasdik eder ve sonra ondan (ibadetlerden) bir şeyi terk ederse ne mümin ne de kâfir olur. Mutezile bu durumu *"el-menzile beyne'l-menzileteyn"* olarak isimlendirmiştir.

Hariciler ondan (amellerden) bir şeyi terk edenin kâfir olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre iman ve küfür arasında bir durum söz konusu değildir.

(Bize göre) amelin imandan bir cüz olmadığının delili, imanın yerinin kalp olması ve amellerin tamamının kalbin fiillerinden olmamasıdır. Yine her kim tasdik eder ve herhangi bir ibadet

187 Mümin 40/18

yapmadan ölürse o kimsenin mümin olarak öldüğü hususunda ittifak edilmiştir. Aynı şekilde ibadet etmek ve kötülükten sakınmak da iman üzerine atfedilmiştir.

İstisna

Amelin imanın bir cüz'ü olduğunu iddia eden kimselerden bir kısmı -ki Şafii bunlardandır- mutlak manada istisnaya cevaz vermişlerdir. Bir kısmı ise buna (sadece) ölüm anında cevaz verirler. İmanı tasdik manasına alanların bir kısmı ise imanda istisnayı câiz görürken Ebû Hanife ve ashabı onu (istisnayı) kabul etmemişlerdir.

İstisnayı câiz görenlerin delili Allah Teâlâ'nın *"İnşallah onlar Mescid-i Haram'a emin bir şekilde gireceklerdir"*[188] sözüdür. Buradaki istisna imanda meydana gelen bir şüphe dolayısıyla değil, teberrük içindir.

Biz buna "ayetin başına *"söyle"* tarzında bir hitabın takdiri ile istisnanın Hz. Peygamber'e veya Cebrail'e isnat edilmesi mümkündür" deriz.

İstisnayı kabul etmeyenler ise "ben gerçekten müminim" denmesi gerektiğini söylerler. Çünkü "ben inşallah müminim" sözü, imanın hali hazırda meydana gelmiş olmasını değil de takdire bağlı olarak meydana geldiğini ortaya koyar. Dolayısıyla meydana gelmiş olan bir şeyde istisnaya gerek yoktur. Çünkü istisna, sözü ifade ettiği manadan çıkarır. Ayrıca imandaki şüphe, kesinlikle küfrü gerektirir.

İmanın Artması ve Eksilmesi

İmanın tasdik manasına geldiğini kabul edenlerin bir kısmı, imanda artma ve eksilmenin olmadığını söylemişlerdir. Çünkü imanla isimlendirilen tek bir şey olup, artmayı ve eksilmeyi kabul etmez. Diğerleri ise Allah'ın *"Onlara Kur'an ayetleri okunduğu zaman imanlarını arttırır"*[189] ve *"Onların ancak imanlarını ve teslimiyetlerini arttırdı"*[190] sözlerine dayanarak imanın artacağını, fakat eksilmeyeceğini söylemişlerdir.

188 Fetih 48/ 27.
189 Enfâl 8/ 2.
190 Ahzâb 33/ 22.

Amelin imana dâhil olduğunu iddia edenler ise, ayetlere dayanarak imanın artmaya ve eksilmeye kabiliyetli olduğunu söylerler.

Bu konuda doğru olan şudur ki: iman, ister ibadetler manasına isterse tasdik manasına alınsın artmayı ve eksilmeyi kabul eder. Çünkü tasdik, kesin inanç demektir, bu da en gizli nazari şeylerden başlayıp en kesin bedihi bilgilere kadar çıkar. Böylece o kuvvetliliği ve zayıflığı kabul eder. Onlar ise bunun mukallidin imanı hakkında olduğunu söylemişlerdir.

Taklidi İman

Her kim dini esaslara taklidi olarak inanırsa, o kimse bu imanıyla mümindir, istidlali terk ettiğinden dolayı da günahkardır. Eş'ari onun mümin olmadığını ancak ister güzel bir şekilde ifade etsin isterse etmesin delil getirmek suretiyle mümin olabileceğini söylemiştir. Taklid, delilsiz olarak başkalarının sözüne uymak demektir.

Sonuç

İslam'ın daveti kendisine ulaşmamış olan bir kimse eğer Allah'ın birliğine ve O'nun adaletine inanmışsa, bu kimse İslam'ın hükümlerini bilmemesi dolayısıyla mazurdur. Eğer şirke ve tâtile inanıyorsa o kimse de kâfirdir. Eğer bir kimse de Allah'ın birliğine inanmıyor ve onu da inkâr etmiyorsa bu durumda o kimse ne mümindir ne de kâfirdir.

Hüsun ve Kubuh

Allah'ın fiillerinin tamamı gerek zatı itibariyle gerekse başkasına nispetle iyidir. Onun fiilerinde ve bizim teklife bağlı olan fiillerimizde bir kötülük yoktur. İyilik, yapılması şer'an ve aklen övülen; kötülük, yapılması şeran ve aklen yerilen fiillerdir. İyilik ve kötülük, ya fiilin aslında bulunur veya onun bir sıfatı olur. Bu ikisi (iyilik ve kötülüğün fiilin aslından mı veya sıfatı mı olduğu) akılla bilinir ve bu adaletin iyi, zulmün kötü olması gibi aklın idrakte müstakil olduğu hususlarda geçerlidir. Aklın idrakinde müstakil olmadığı, Ramazan ayında oruç tutmanın iyi, Şevvalin birinci gününde (Ramazan Bayramının birinci günü) oruç tutmanın kötü olması gibi hususlarda ise

bir şeyin iyilik veya kötülüğü ancak şeriatın gelmesinden sonra bilinebilir.

Eş'ari, emredilen şeyin iyi, yasaklanan şeyin de kötü olduğunu söylemiştir. Çünkü kulun fiili, (yaratılması nedeniyle) Allah'ın fiilidir. Allah'ın fiili ise kendisine nispetle kötü değildir. Buna "eğer iyilik ve güzellik şeriatla olsaydı, Allah'ın yarattığı her şeyin güzel olması gerekirdi. Bu ise yalancının eliyle meydana gelen olağanüstü olayların ortaya çıkmasının güzel olmasını gerektirir. Ayrıca bu durumda nübüvvetin sübutundan önce peygamberin yalan söylemesinin muhal olduğu şeklinde bir hüküm vermek de mümkün değildir. Eğer mümkün olursa o zaman da peygamberliğe, va'd ve vaide olan güven ortadan kalkar." deriz.

Allah'ın Fiilerinde Bir İllet Var mıdır Yok mudur?

Allah'ın fiilleri ve hükümleri kulların iyiliğine riayet etmekle illetlenmiştir. Çünkü Allah'ın fiili uygun olanı yapmaktan hali değildir, eğer Allah'ın fiili maksada uygun değilse abes olması gerekir. Yine Allah Teala *"Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"*,[191] *"Onlar sadece Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır"*[192] buyurmaktadır. Ne şekilde olursa olsun peygamberlerin insanlara doğru yolu göstermek ve ilzam etmek için gönderildiği kesindir. Onların peygamberliklerine dair olan deliller ve bu konuda mucize göstermeleri de insanların onları onaylaması içindir. (Bu bağlamda) her kim Allah'ın fiillerinin muallelel olmadığını söylerse peygamberliği inkâr etmiş olur. Şayet "Allah Teâlâ bir maksada binaen bir iş yaparsa o iş kadîm olur, bu da O'nun fiilinin kadîm olmasını gerektirir. Çünkü bu ona (Allah'ın fiilinin kadîm olmasına) götürür. Eğer böyle olmazsa teselsül gerekir" denirse, buna "O'nun icadı kendi zatı içindir, başka bir şey için değildir" deriz. Yine aynı şekilde "Maksat, ya lezzet almak veya elemi ortadan kaldırmaktır. Allah Teâlâ başlangıçta her ikisini meydana getirmeye kâdirdir. Onun "bunu meydana getirmede aracıya ihtiyaç duyması abestir" denirse, buna "sevabın aslı için zekâtın farz olması gibi, başka bir hikmeti içerir" deriz.

191 Zariât 51/ 52.
192 Beyyine 98/ 5.

Güç Yetirilemeyen İşin Teklifi

Güç yetirilemeyen işin teklifi muhaldir. Çünkü *"Allah, hiçbir kimseye gücünün yetmediği bir işi teklif etmez"*,[193] *"Allah dinde size bir güçlük yüklemedi"*[194] ayetlerinden dolayı güç yetirilemeyen işin teklifi abestir.

Eş'ari ve ona tabi olan bir grup "Allah, Ebû Cehl'e iman etmeyeceğini bildiği halde iman etmeyi emretmiştir. Onda imanın meydana gelmesi muhaldir. Eğer böyle olmazsa O'nun ilmi cehalete dönüşür" demişlerdir. Biz "o kendi iradesi ile iman etmemiştir o zaman bu onun güç yetirebileceği bir iş olur" deriz. Yine onlar, "Allah Teâlâ *"Sen onları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir. Onlar iman etmezler"*[195] sözüyle haber vermekle birlikte onlara iman etmelerini emretmiştir" demektedirler. Buna ise "haber, kendisinden haber verilene tabidir. Çünkü o, olmuş ve olacak şeylerden haber verir. Tâbî olan bir şey ise olayın meydana gelmesine engel değildir" deriz. Yine onlar "teklif, ya fiilden öncedir veya onunla birliktedir. Kudret fiilden önce olamayacağına göre onun fiille beraber olması gerekir. O zaman da güç yetirilen bir şey olmaz" demişlerdir. Fakat kudretin fiilden önce olduğu ve fiillerin meydana gelmesinde bir etkisinin bulunduğu konusu daha önce geçmişti.

İmamet

İmamet, peygamberlik iddiasında bulunmaksızın din ve dünya işlerinde toplum liderliği (devlet başkanlığı) yapmaktır. Aynı zamanda bu görev hâkimlik (kadılık) ve hükümranlığı yani hilafeti dışarıda bırakır. Devlet başkanını belirlemek insanlar üzerine naklen vacibtir. Çünkü imamın tayini insanlardan zararı kaldırmayı içerir. İmkânların el verdiği ölçüde zararı ortadan kaldırmak ise peygamberlerin icmasıyla vaciptir. Öyleyse imamın tayini vacip olur.

İmamiyye ve İsmailiyye fırkaları ise imam tayin etmeyi Allah Teala üzerine aklen vacib kılmışlardır. (Onlara göre) devlet başkanlığı (Allah'ın emirlerini yerine getirme konusunda) teş-

193 Bakara 2/ 286.
194 Hac 22/ 78.
195 Bakara 2/ 6.

vik etme ve (kötü fiillerin yapılmasına) engel olma bakımından bir lütuftur. Buna cevaben "(Allah'ın imam tayin etmesinin) zatı itibariyle zorunlu olduğunu kabul etmiyoruz, (ancak) imamın tayininin onun hikmeti ve rahmeti gereği olduğu (anlamı ise) doğruya uzak değildir. (Bu açıdan) imamet konusunda adaletin ortaya çıkması kâfidir" deriz.

Sonra (Zeydiyye), "imam olmak ya Allah ve Resulünün bir şahsın imametini naslarla belirlemesi ya da kendisinden önceki bir imamın özel bir sebeple bir şahsı imam olarak göstermesi ile olur. Ümmet, ya imamlığa istekli olan birine veya İslam topraklarını gücü altına almış bir şahsa biat ederse, o kimse fâsık ve cahil olsa bile (Allah'ın emirlerini yerine getirme konusunda) teşvik etmek ve (kötü fiillerin yapılmasına) engel olmak bu şahısla gerçekleştiği için bu iki şekilden her hangi biriyle ortaya çıkan kimsenin imameti geçerlidir" demektedir. Yine Zeydiyye her fâtimi, âlim, vera' sahibi, kılıcını çekip ortaya çıkan ve imamet iddiasında bulunan kimsenin imam olduğunu söyler.

Ancak İmamiyye bu iki şartı da inkâr etmiştir. Çünkü takiyye sebebiyle her fırka bir şahsa biat eder ve fitne ortaya çıkar. İmamiyye'ye göre imam, Allah ve resulünün nâibidir ve bunun da sözle olması gerekir.

Biz (devlet başkanlığı konusunda) en bilgili, en vera' sahibi, Hz. Peygambere en yakın olmanın ve ümmetin bir şahsı seçmesinin veya onun naipliğini açığa çıkaran bir sebep dolayısıyla gücünün ortaya çıkmasının öncelenmesi kabul edilemez" deriz.

Sahabeler Hakkında Güzel İnanç

Bu konuda doğru olan şudur ki; Bütün Sahabeler hakkında güzel inanç beslemek, Allah Teâlâ'nın "*Muhacirler ve Ensardan ilk öne geçenler ile bunlara güzelce tabi olanlar... Allah onlardan, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır*"[196] ayeti gereğince vaciptir. Bu konuda onlar hakkında gerek bireysel gerekse hepsi için birçok hadisin varid olduğu açıktır.

196 Tevbe 9/100

Sahabenin ve dört halifenin üstünlüğüne gelince, onlar arasındaki üstünlük imamet sırasına göredir. Allah Teâlâ onları bu şekilde sıraya koyduğu için fazilet, imamet sırasına göredir. Bunlar öncelikle Sıddık-i Ekber, sonra Ömeru'l-Faruk, sonra Osman-ı Zi'n-Nureyn, sonra Ali el-Murtezâ'dır.

Bu icmaya inanan kimse için kesin delildir. Peygamberimiz de şöyle buyurmuştur: *"Benden sonra hilafet otuz senedir"*[197] ve bu (otuz sene) Hz. Ali ile tamamlanmıştır. (Otuz yıllık hilafette) iki yıl Hz. Ebû Bekir, on yıl Hz. Ömer, on iki yıl Hz. Osman ve altı yıl da Ali halifelilik yapmıştır. Hz. Ali raşit halifelerin sonuncusudur.

Sahabenin Üstünlüğü

Hz. Peygamberden sonra sahabenin en faziletlisi önce Hz. Ebu Bekir, sonra Hz. Ömer, sonra Hz. Osman ve daha sonra da Hz. Ali'dir. Şia buna muhalefet ederek (Hz. Peygamberden sonra sahabenin en faziletlisinin) Hz. Ali olduğunu söylemiştir. Burada doğru olan, dört halifenin her birinin ve hatta bütün sahabenin Allah katında saygın, fazilet ve güzel özelliklerle vasıflanmış olmalarıdır. Çünkü Hz. Peygamber tarafından "*Allah Teâlâ nebi ve peygamberlerin dışında kalan tüm insanlar içerisinde benim ashabımı, benim ashabımdan da dört kişiyi seçmiş ve onları ashabımın en hayırlısı kılmıştır. Bunlar Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir*"[198] ve *"Benim ashabım gökteki yıldızlar gibidir, onlardan hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz"*[199] sözleri ile onları övmüş ve faziletli kılmıştır. Onlar hakkında kötü söz söylemek câiz değildir. Çünkü onları kötülemek haddi zatında Allah'ın resulünü kötülemek demektir, bu ise küfrü gerektirir.

Sahabeler arasında meydana gelen olaylar ise onların içtihatlarına hamledilir. Bununla birlikte onlardan gelen menkıbelerde ve onlardan bahseden eserlerde onlar hakkında eşit davranılmamıştır.

Allah Teâlâ onların muhabbetinden bizi faydalandırsın.

197 Tirmizi, *es-Sünen*, "fiten", 18.
198 al-Alcûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Cilt II, 132.
199 Hakîm et-Tirmizi, *en-Nevâdir*, Cilt II, s. 102.

Daha faziletli bir kişi varken daha az faziletli bir kişinin devlet başkanlığına seçilmesi, Şia'nın (Zeydiyye'nin de) da kabul ettiği gibi daha az fitneye sebep olması veya daha fazla fayda temin etmesi sebebiyle câizdir. O zaman da dört halifeden (hülafa-i raşidin) her birinin imameti haktır.

Ayrıca memleketler arasındaki mesafe, birinden diğerine ulaşılması kolay olmayacak derecede birbirinden uzak olduğu takdirde aynı anda iki devlet başkanın bulunması câizdir.

Bu kitabın sonudur. İyilik Allah'tandır.

عنهم[345]"، وقال :" أصحابي كالنجوم بأيهم إقتديتم إهتديهتم."[346] ولا يجوز الطعن فيهم[347]، إذ الطعن يكون بالحقيقة على الرسول وأنه يوجب الكفر.

وما بينهم من الوقايع يحمل على إجتهادهم ومع ذلك لا يعادل لما ورد في مناقبهم وحكى عن آثارهم نفعنا الله تعالى بمحبتهم أجمعين[348]

ويجوز[349] إمامة المفضول لأقل[350] إفضائه إلى التشويش أو أكثر إفضاء[351] إلى المصالح[352] كما سلم الشيعة. وحينئذ يكون إمامة كل من الخلفاء الراشدين حقا.

ويجوز إمامان إذا[353] تباعد البلد بحيث لا يصل المدة من أحدهما إلى الآخر. هذا آخر الكتاب والله المن.

[345] العجلوني، كشف الخفي، II ، 132.
[346] حاكم الترمزى، نوادير II، ، 102.
[347] "فيهم" ناقص في S 16a.
[348] "جمعين" في S 16a.
[349] "لايجوز" في S 16a.
[350] "قل" في S 16a.
[351] "إفضائه" في S 16a.
[352] "المصالح" ناقص في S 16a.
[353] "اذ" في S 16a.

ولا يخفي كثرة الأحاديث الواردة عليهم إجتماعا وإنفرادا.

فإذا أفضل الصحابة الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم اجمعين[335] وإلا غلب الأفضلية تابعة[336] الإمامة والمعدلون من الله تعالى قدموا الصديق الأكبر ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذا النورين ثم على المرتضى وبأى[337] إنعقد الإجماع فهو حجة قاطعة.

وقال عليه السلام: "الخلافة بعدي ثلثون سنة"[338] وقد تمت[339] بعلي، سنتين لأ بى بكر، وعشر لعمر، واثنتا عشرة لعثمان، وستة لعلي. وهو خاتم[340] الخلفاء الراشدين.

فصل في أفضل الصحابة

أفضل الصحابة بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين خلافا للشيعة[341] أنه علي.

والحق أن كل واحد من الخلفاء بل جميع الصحابة مكرم عند الله موصوف بالفضائل[342] والخصال الحميدة لأنه عليه السلام مدحهم وفضلهم حيث[343] قال:" إن[344] الله تعالى أختار أصحابي على جميع الخلايق سوى النبين والمرسلين وأختار من اصحابي اربعة وجعلهم خير أصحابي أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله تعالى

[334] 9 التوبة / 100.
[335] "رضوان الله عليهم اجمعين" ناقص في S 16a.
[336] "تابعوا الإمامة" في S 16a.
[337] "سبب بأى" في S 16a.
[338] الترمزى، السنن، الفتن"، 18 ;ابو داود، السنن،"السنة"، 8.
[339] "وقد تمت" ناقص في S 16a.
[340] "خاتمة" في M 57b
[341] "للشيعة" ناقص في S 16a.
[342] "بالفضل" في M 57b
[343] "حيث" ناقص في S 16 a.
[344] "ان" ناقص في M 57b.

والإمامية والإسماعلية أوجبوا على الله تعالى عقلا. وهو لطف في الحث والزجر.

قلنا: في ذاته فلا نسلم، وفي حكمته ورحمته فلا يعد. ويكفي في الإمامة ظاهر العدالة.

ثم الإمامة[327] على أن تنصيص الله تعالى ورسوله إمامة شخص أو إمام[328] سابق بسبب مستقل للإمامة، إما إذا بايعت الامة[329] شخصا مستعدا لها أو استولى على خطة الإسلام مستعد لشوكته[330] ولو فاسقا جاهلا يحصل الإمامة لكل منهما أيضا لحصول[331] الحث والدفع بهما.

والزيدية كل فاطمي عالم متورع خرج بالسيف وادعى إمامة يصير إماما.

وأنكرهما الإمامية إذ بالتقية يبايع[332] كل فرقة شخصا وقع الفتنة وأنه نائب الله تعالى ورسوله عليه السلام. فلا بد من القول.

قلنا: يندفع بتقديم الأعلم الأورع الأقرب إلى النبي عليه السلام وإختيار الأمة[333] شخصا أو ظهور شوكة لعلة كاشفا عن كونه نائبا.

فصل فى حسن الإعتقاد بكل الصحابة

والحق أن حسن الإعتقاد بكل الصحابة واجب لقوله تعالى: "والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين إتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه"[334]

[327] "الامة" في M 57b ، E 247a.

[328] "إمامة" في M 57b.

[329] "الإمامة" في E 247a.

[330] "لشوكة الاسلام" في S 16a.

[331] "وحصول" في S 16a.

[332] "يتابع" في S 16a.

[333] "الإمامة" في S 16a.

فصل في تكليف ما لا يطاق

تكليف ما لا يطاق محال. لأنه عبث لقوله تعالى: "..لا يكلف الله[321] نفسا إلا وسعها.."[322]، "...وما جعل عليكم في الدين[323] من حرج.."[324]

قال الأشعرى وقوم إنه تعالى أمر لأبي جهل بالإيمان وعلم أنه لا يؤمن، فالإيمان منه محال وإلا لا نقلب علمه جهلا.

قلنا: إنه لا يؤمن باختياره وحينئذ يكون مقدورا.

ولأنه تعالى أخبر بقوله: "سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون"[325] وقد امر به.

قلنا: الخبر تابع للمخبر به لأنه يخبر عما وقع أو يقع وما كان تابعا لا يكون مانعا.

ولأن التكليف قبل الفعل أوعنده فلا قدرة قبله وعنده يجب. فلا يكون مقدورا لكن قد مر أن القدرة قبل الفعل ولها تأثير في أفعاله.

فصل في الإمامة

الإمامة وهي رياسة عامة في الدين والدنيا لا عن دعوى النبوة. فيخرج أيضا القضاء والملك يعني الخلافة نصب الإمام واجب على الناس سمعا، لأن نصبه يتضمن دفع الضرر عن النفس و دفع الضرر[326] واجب بإجماع الأنبياء عليهم السلام بقدر الإمكان فيكون واجبا.

[321] "الله" ناقص في M 57a.
[322] 2 البقرة/286.
[323] "في الدين" ناقص في S 15a.
[324] 22 الحج /78
[325] 36 يس /10
[326] "عن النفس و دفع الضرر" ناقص في S 16a.

و قال الأشعرى الحسن ما أمر به والقبيح[315] ما نهي عنه، لأن فعل العبد فعل الله تعالى ولا قبح بالنسبة اليه.

قلنا: لو كان بالشرع لحسن من الله تعالى كل شيئ فحسن منه إظهار المعجزعلى يد الكاذب. ولا يمكن الحكم قبل ثبوت النبوة بأن الكذب عليه محال. و حينئذ يرتفع الوثوق عن النبوة والوعد والوعيد.

فصل فى أفعال الله تعالى معللة أم لا

أفعاله تعالى وأحكامه معللة براعية مصالح العباد. إذ فعل الحكيم لا يخلوا عنه وإلا يلزم العبث ولقوله تعالى: "وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون"[316]، "وما أمروا إلا ليعبدوا الله"[317] كيف ولا خلاف أن بعثة الأنبياء عليهم السلام[318] لإ هتداء الخلق، والحجة عليهم وإظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل أنكر النبوة.

فإن قيل لو فعل[319] لغرض فإن كان قديما لزم قدم فعله إذ هو باعث إليه وإلا لتسلسل.

قلنا: إيجاده لنفسه لا لآخر.

فإن قيل: الغرض أيضا اللذة[320] أو دفع الألم والله تعالى قادر على تحصيلهما ابتداء والتوسط عبث.

قلنا: إنه متضمن لحكمة أخرى كإيجاب الزكوة لأصل الثواب.

[315] "والقبح" في S 15a.
[316] الذاريات/ 51 52
[317] البينة/ 98 5
[318] "عليهم السلام" ناقص في M 57a.
[319] "لو فعل" ناقص في S 15a.
[320] "اللذت" في S 15a.

والتقليد متابعة قول الغير بلا دليل.

خاتمة[305]: من لم تبلغه[306] دعوة الاسلام فإن إعتقد التوحيد والعدل فهو معذور بالأحكام. وإن اعتقد الشرك والتعطيل وهو كافر. وإن لم يعتقد لا توحيدا ولا كفرا[307] فليس بمؤمن ولا كافر.

فصل في الحسن و القبح

أفعال الله تعالى كلها حسنة في نفس الأمر أو بالنسبة إلى الغير لا قبح[308] فيها و في أفعالنا التي تعلق بها التكاليف.

فالحسن: ما يحمد على فعله شرعا أو عقلا.

والقبح: ما يذم عليه.

وهما لذات الفعل أو لصفة[309] ويعرفان أيضا بالعقل إلا أن منهما ما يستقل العقل[310] بإدراكه[311] كحسن العدل وقبح الظلم و قد لا إلا بعد[312] ورود الشرع كحسن صوم يوم رمضان وقبح[313] أول شوال[314]

[304] "العبارة." ناقص في S 15a.

[305] "فصل" في E 246a.

[306] "يبلغه" في E 246a.

[307] "ولاكفر" في M 57a، S 15a.

[308] "قبح" ناقص في S 15a.

[309] "الصفة" في M 57a

[310] "العقل" ناقص في S 15a.

[311] "بإدراكه" ناقص في M 57a.

[312] "قولا إلا بعد" في S 15a.

[313] "كحسن العدل وقبح الظلم و قد لا إلا بعد ورود الشئ الشرع كحسن صوم يوم رمضان وقبح" ناقص في M57a.

[314] "شعبان" في S 15a.

قلنا[296]: إنه مستند[297] إلى النبي عليه السلام أو إلى جبرائل بتقدير "قل

وقال المانع "أنا مؤمن[298] حقا"، لأن "أنا مؤمن إن شاء الله تعالى" إثبات الإيمان على التقدير لا في الواقع فلا يلزم في الواقع ولأن الإستثناء يخرج الكلام عن موجبه على أن الشك في الإيمان يوجب الكفر مطلقا.

فصل في أن الايمان هل يزيد و ينقص

فمن ذهب إلى أنه التصديق منهم من قال لا. لأن مسمى الإيمان شيئ واحد لا يقبلهما.

وقال آخرون يزيد ولا ينقص لقوله تعالى:" وإذا تليت عليهم[299] آياته زادهم إيمانا[300]"[301], "وما زادهم إلا إيمانا و تسليما"[302]

ومن زعم أن العمل داخل قال يقبلهما بآيات.

والحق أن الإيمان قابل لهما سواء بمعنى العمل أو التصديق. لأن التصديق الإعتقاد الجازم وهو ما لم ينته إلى اليقين قابل للشدة والضعف. وقد قالوا به في إيمان المقلد.

فصل في إيمان المقلد

من إعتقد أركان[303] الدين تقليدا فهو مؤمن، عاص بترك النظر.

وقال الأشعاري: لا، إلا بالنظر سواء أحسن العبارة[304] عنه أو لا.

[296] "قلنا" ناقص في S14.

[297] "ان مستند" في S14b , "مسند" في E 246a.

[298] "مؤمنا" في E 246a.

[299] "عليهم" ناقص في M 56b.

[300] "مع إيمانهم آياته ذادتهم إيمانا وإذا تليت عليهم في M 56b.

[301] 8 الأنفال /2

[302] 33 الأحزاب/ 22.

[303] "إعتقا ركان" في S 15a.

والفسق: الخروج عن طاعة[289] الله تعالى مع الإيمان.

والنفاق: إظهار الإيمان وإخفاء الكفر.

ولا واسطة بين الكفر والإيمان وقد يتحقق بالنسبة إلى من لم تبلغ إليه دعوة النبي عليه السلام إلا إذا فسر بمجموع الطاعات، لأن من صدق وترك شيئا لا يكون مؤمنا ولا كافرا. وسماه المعتزلة "منزلة[290] بين المنزلتين"

والخوارج من ترك شيئا منها فهو كافر فحينئذ لا واسطة.

والدليل على أن العمل ليس جزء الإيمان لأن محل الإيمان القلب، والعمل جميعا ليس من أعمال القلوب[291] لأن من صدق ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات مؤمنا إتفاقا. وكذا عطف عليه العمل[292] والإجتناب.

فصل في الإستثناء

من زعم أن العمل جزء الإيمان، منه الشافعي رحمته عليه وجوز الإستثناء مطلقا.

ومنهم من جوز في العاقبة، ومن قال إنه التصديق منهم من[293] ذهب إليه.

وأنكره أبو حنيفة رحمة الله عليه[294] وأصحابه.

وقوم دليل المجوز قوله تعالى: "لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين"[295] للتبرك لإمتناع الشك على الله تعالى.

[289] "عن الطاعة" في S14 b.

[290] "منزلة" ناقص في E 246a.

[291] "جميعا من أعمال القلوب العمل" في S14 b.

[292] "العمل" ناقص في M 56b.

[293] "من" ناقص في S14 b.

[294] "رحمة الله عليه" ناقص في S14 b.

[295] الفتح/ 48 27

وأما الشفاعة فلقوله تعالى: "فما تنفعهم شفاعة الشافعين"[282] فلو لا شفاعة لغير الكفار أيضا[283] لم يكن لتحصيصهم بالذكر معنى.

ولقوله عليه السلام :"شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"[284]

فيبطل به قولهم إنها طلب زيادة المنافع لمستحقي الثواب ولا تأثير لإسقاط العقاب. ولأن المتعارف إسم لطلب التجاوز ومشفعا له، وما فسروه إعانة ويلزم منه أن صلواتنا[285] على النبي عليه السلام شفاعة. والشفاعة لا بد أعلى رتبة. وقوله تعالى:" لا خلة[286] ولا شفاعة"[287] و"لا شفيع يطاع"[288] مخصوص بما ذكرنا.

فصل في الإيمان والإسلام والكفر

الإيمان: تصديق الرسول بالقلب فيما علم ضرورة مجيئه به.

وعن السلف التصديق والإقرار والعمل و به قال الشافعي رحمة الله عليه.

وعند المعتزلة هو المجموع والإجتناب عن المحرمات أيضا. وأما الاسلام فالإنقياد، وشرعا الخضوع وقبول قول الرسول. فإن وجد مع التصديق فهو الإيمان وإلا، فالإسلام أعم منه.

والكفر: الستر وفي الشرع إنكار ما علم ضرورة مجئ الرسول به. فلم يجز تكفير أهل القبلة في الإجتهاديات.

[280] "الصغاير" في E 246 a، M 56b.

[281] "الكباير" في E 246a.

[282] 74 المدثر /48

[283] "ايضا" ناقص في M 56b.

[284] الترمزي،صفات القيامة، 2359.

[285] "صلوتنا" في E 246a ،S14a.

[286] "ولاخلفة" في S14a.

[287] 2 البقرة / 254.

[288] 40 المؤمن/ 18.

فصل في صاحب الكبيرة

صاحب الكبيرة مؤمن بالله تعالى[273] عاص بها. وعند المعتزلة بين الكفر والإيمان وعند الخوارج كافر لقوله تعالى:"ومن لم يحكم بما أنزل الله فاؤلئك هم الكافرون"[274]

قلنا: إنه يدل على من لم يحكم بما أنزل الله و لم يصدقه. وينقطع وعيدهم لقوله تعالى: "ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره"[275] ولا يرى إلا بعد الخلاص من النار خلافا للمعتزلة لقوله تعالى: "إن الفجار لفي جحيم"[276]

قلنا: المراد الكفرة،

و قوله تعالى: "من قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم"[277]

قلنا: إنه يوجب إستحقاقه لا وقوعه وأجمعوا على أن وعيد الكافر المعاند دائم، وأما الذي بالغ في الإجتهاد و لم يصل إلى الحق، فزعم الأشعرى أنه مرجو العفو، والجاحظ والعنبري أنه منقطع وأنكره الباقون.[278]

فصل في العفو والشفاعة

أما العفو فلقوله تعالى: "هو الذي يقبل التوبة عن عباده"[279] ويعفو عن السيئات، و يعفو عن كثير وذا إنما يتحقق بترك العقاب المستحق.

والمعتزلة منعوا على الصغائر[280] قبل التوبة والكبائر[281] بعدها فيكون العوف عنها قبلها.

[273] "تعالى" ناقص في S 13b.
[274] 5 المائدة/ 44.
[275] 99 الزلزال/7.
[276] 82 الإنفطار/ 14.
[277] 4 النساء/92.
[278] "والعنبرى أنه منقطع وأنكره الباقون" ناقص في E 246a
[279] 42 الشورى/ 25

وأما العقاب على الذنوب الكبيرة والصغيرة لا نقطع لا بعفو ولا بعقاب. قال أبوحنيفة: نرجو ونخاف[265] لكن الخوف في الكبيرة غالب والرجاء في الصغيرة لقوله تعالى:"إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"[266]

وقالت المعتزلة: إنه واجب على الكبائر[267] قبل التوبة بآيات الوعيد وإلا يلزم الخلف في وعيده.

قلنا: إنها مخصوصة بآيات العفو والمغفرة.

والمرجية لا عقاب على المؤمن قطعا تقديما بآيات الوعد[268]

وهو باطل لقوله تعالى: "ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره"[269] وطرف العوف غالب عند الله على[270] طرف العقاب قطعا بالعوف والتوبة[271]

وتأثير الشفاعة تضاعف[272] الحسنات إلى ما لا ينتهي وتبديل السيئات حسنات.

[264] "عمل الله" في S 13b.
[265] "يخاف" في S 13b.
[266] 4 النساء/ 48.
[267] "الكباير في E 246a
[268] "الوعيد" في S 13b.
[269] 99 الزلزال / 7.
[270] "على" في M 56a.
[271] "وهو باطل لقوله تعالى:"ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره" وطرف العفو غالب عند الله على طرف العقاب قطعا بالعفو والتوبة" ناقص في E 246a.
[272] "يضاعف" في S 13b.

فإن قيل: خلق الجنة والنار الآن لا فائدة قبل الدخول فيها.

قلنا: القواطع[254] دالة عليه نحو"عند سدرة المنتهى، عندها جنة المأوى"[255] وكذا إسكان آدم عليه السلام وخروجه منها. فإن سنة الله تعالى بخلق[256] المحدثات يزيد بمضي الزمان جمالا وبهاء كما في بني آدم والنباتات[257] و[258] الحيوانات وكذا النار يزداد بشاعة[259] ونكالا.

فصل في الثواب على الطاعات

الثواب على الطاعات واجب بمقتضى وعده لإمتناع الخلف فيه لاعلى[260] ما أوجبه المعتزلة على[261] ذاته.

وأنكره الأشاعرة الثواب فضل، والعقاب عدل والعمل دليل. وفيه بطلان الأجزية مثل قوله تعالى:"وحورعين كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون"[262] والجزاء المكافاة.

قال أبو حنيفة رحمة الله عليه: إن عمل عبد لمولاه فلا أجر له[263] وإذا عمل لله[264] تعالى يستحق الأجر.

[251] "بقاء" ناقص في S 13a.
[252] "ثبت" في S 13a.
[253] "بلازم" في a 13a، E 246S.
[254] "التواطع" في E 246a.
[255] " المأوى" ناقص في M 56a.
[256] "يخلق" في S 13a.
[257] "والنبات" في E 246 a
[258] "في" في E 246a، M 56a.
[259] "بشاية" في E 246a.
[260] "لاعلى" ناقص في S 13b.
[261] "على ناقص في S 13b.
[262] 56 الواقعة / 22-24.
[263] "فلوأجرله" في E 246a.

وأما الصراط فلقوله تعالى إن جهنم كانت مرصادا"[241] هو جسر[242] ممد عليها يمر الخلايق[243] بقدر الأعمال.

وأما الميزان فلقوله تعالى "ونضع الموازين[244] القسط ليوم[245] القيامة"[246] له كفتان ولسان ينطق، يوزن به الأعمال والصحف.

وأما إنطاق الجوارح فلقوله تعالى:"تكلمنا ايديهم"[247] وكيف وحصوله من الجماد جائز[248]

وكذا أحوال[249] الجنة والنار فإن وجود رياض نزهة وحدائق رائقة تجري فيها الأنهار، ويوجد عندها الثمار ممكن بل واقع.

وكذا الحواري[250] والغلمان الحسنة وكذالك النيران المعسرة والسلاسل.

فإن قيل: البدن العنصري لايدوم، ولايدوم الثواب والعقاب فكيف مع دوام الحرق؟

قلنا: بقاء[251] الجسم ثابت[252] عندهم بأن يتلازم أركانه كما في الذهب والطلق فيمكن أن يعطي الله تعالى تلازم[253] أركان البدن والمزاج بحيث لا ينحل ولا يستحيل إلى أجزاء نارية ثم يعيدها هكذا دائما.

239 40 غافر/46 .

240 "إستعد" في M 55b، S 13a

241 78 النبأ / 21 .

242 "وا جسر" في S 13a.

243 "الخلائق" في S 13a.

244 "موازن" في M 56a ، "موازين" في S 13 a.

245 "اليوم" في M 56a.

246 21 الأنبياء / 47.

247 36 يس/ 65.

248 "جاز" في E 246 a.

249 "وكذا أحوال" في S 13 a.

250 "الجوارى" في E 246 a.

وأما الدهرية فزعموا أن الروح مزاج، إعتقدوا أن المعدوم لا يعاد وأحالوه مطلقا.

والإلهيون وأن وافقهم على إمتناع المعاد الجسماني لكنهم لما إعتقدوا تجرد النفس بعد فناء البدن ذهبوا إلى أنه روحاني. ومرادهم به قطع تعلق النفس عن البدن لأن تعلقها به خروج عن عالمها الروحانية.

خاتمة[233] :قالت التناسخية إذا انقطع الروح عن بدن تعلق بآخر وسموا تعلقها ببدن إنساني نسخا، وبحيوان مسخا، وبالنبات فسخا، وبالجماد رسخا. وقالوا إن الإنسان في المبدأ على أحسن صورة وأنعم عيش ولاشيئ به من فقر وعجز. ثم تحاسدوا و تباغضوا وتعاودوا[234] فنزع[235] عن مفادهم[236] وجعل أرواحهم في هذه الأشباح بحسب الاستحقاق عقوبة. فلا يزال يتردد فيها حتى يتأدب ويعود إلى حالتها وهو المعاد

قلنا: لو كان أرواحنا ببدني قبلنا لنذكر[237] بعض أحوالنا السابقة كمن في بلدة ثم صار في بلدة. لأن محل العلم والذكر النفس وهي باقية كما هي[238]، والأبدان متساوية في المزاج وقابلية تعلق النفس.

فصل في سائر السمعيات

وأنها ممكنة والله تعالى قادر على الكل والصادق أخبر عنها فكان حقا.

أما عذاب القبر فلقوله تعالى: "النار يعرضون عليها غدوا وعشيا"[239] للروح أو مع البدن بأن يحصل تأثير قدرة الله تعالى ما يستعد[240] ثانيا لعلاقة الروح كما في حال الحيوة لكن بدون الروح الحيواني. فيدرك الألم.

233 "فصل" في E 245b.
234 "تعادوا" في M 55b.
235 "فنزاع" في M 55b.
236 "معادهم" في M 55 b، S 12b.
237 "ليذكر" في M 55b.
238 "هي" ناقص في S 12b

وأما البدن فلأنه ممكن في نفسه وأنه تعالى قادر عليه، والصادق أخبر عنه فيكون حقا.

أما أنه "ممكن" فلأن ما عدم قابل الوجود الذي حصل له أو لا. وهو وجوده الخاص وإلا لما وجد، والقابلية لازمة له فيكون قابل الوجود أبدا.

وأما "أنه تعالى قادر فلأنه تعالى عالم بالكل قادرعلى الكل فيكون[223] قادرا على إيجاد الأبدان ثانيا وإعادة الأرواح فيها والجمع بينهما.

وإنما قلنا "أخبر الصادق" لأن إتفاق قول الأنبياء عليهم الصلوة و السلام[224] على ذلك، غير موسى عليه السلام[225] ما نزل عليه.

وفي الإنجيل أن الأخيار يصيرون يوم القيامة كالملائكة ولهم الحيوة الأبدية والسعادة السرمدية ممكن حمله على المعاد الروحاني والجسماني وعليهما وبه قال أكثر النصارى.

وفي الفرقان قد جاء بمثل :"من يحي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم"[226] ، ثم "يوم تشقق[227] الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير"[228]، "أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور"[229]، "بلى قادرين على أن نسوي بنانه"[230]، "قالوا لجلود[231] هم لم شهدتم علينا"[232] ألف آية.

[223] "قابل للوجود أبدا وأما أنه تعالى قادر فلأن تعالى عالم بالكل قادر على الكل" ناقص في S 12a
[224] "عليه الصلوة و السلام" ناقص في S12a
[225] "عليه السلام" ناقص في S12 b
[226] 36 يس/79
[227] "يشق" في M 55 b ، S12 b ، "يتشقق" في E 245b.
[228] 50 ق / 44.
[229] 100 العاديات/9.
[230] 75 القيامة/ 4.
[231] "الجلود" في S 12b.
[232] 41 فصلت/21.

وكثير من المسلمين وأكثر النصارى على أن الروح جسم نوراني سماوي حال في البدن، مدرك الكليات والجزئيات، غني عن الإغتذاء[215]، وبرئ[216] عن التخالل والنماء مشار إليه كل أحد بقوله "انا"

فإنه تعالى يعيد بدنه الأول بعينه، ويرد فيه، ثم أنه تعالى يعدم البدن ثم يعيده، وامتنع الآخرون.

فقالت الأشاعرة: تفرق الأجزاء ثم يؤلفها.

والمعتزلة إذا عدم الشيئ يبقى ذاته المخصوصة. فعند العود يعطيها الله تعالى الوجود بناء على أن المعدوم شيئ.

والحق أن إعادة كل منهما ممكن: أما الروح فلأنها بعد خراب البدن تبقى ولها سعادة وشقاوة قال تعالى:" بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين[217]"، "يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى[218] ربك راضية مرضية "[219]

قال عليه السلام: "إذا حمل الميت على نعشه يترفرف[220] الروح فوق النعش، فيقول يا أهلي ويا ولدي: لا تلعبن بكم الدنيا! كما لعبت[221] بي، جمعت المال من حله ومن غير حله، ثم تركته لغيره والتبعة علي، فاحذروا بمثل ما حل بي[222]"

[214] فيلوسف اليوناني.
[215] "الإغتذاء" في M 55a.
[216] "برى" في E 245a
[217] "يرزقون فرحين" ناقص في M 55a.
[218] "يا أيها النفس المطمئنة إرجعى الى" ناقص في M 55a.
[219] 89 الفجر/ 28-27 .
[220] "فرق" في M 55a.
[221] "لعب" في S 12a.
[222] "بي" ناقص في M 55a.

و الخضر عليه السلام[206] فالأكثر على أنه نبي، والنبي أفضل من النبي. وإن[207] لم يكن نبيا فإن كان من بني إسرائل وهو من أمة موسى[208] عليه السلام، فلم يكن أفضل منه. وإن لم يكن منهم فكذلك لقوله تعالى:" وإني فضلتكم على العالمين"[209]

خاتمة[210]: وما صدر من الولي من خرق العادة يسمى "كرامة" كقصة عمر وسارية وعلي و خالد وهي خارق للعادة بدون التحدى. والتدليس فخرج به السحر أيضا[211] والشعبذة.

وما صدر[212] من العوام من محبته سمي "معونة"، ومن الخبثية يسمى "إستدراجا" كفرعون جرى النيل إذا جرى فرسه، وقف إذا وقف.

ومن الدجال من الأحياء وغيره في آخر الدهر.

والسحر والعين حق.

فصل في أحوال القيامة

أجمع الكل على أن الحشر حق. لكن قال أكثر المتكلمين إنه جسماني فقط، على إعتقاد أن النفس جسم هذا الهيكل أو الداخل فيه وهو الأجزاء الاصلية.

والفلاسفة أنه روحاني[213]، والدهرية على نفيهما، وتوقف جالينوس[214]

[206] "عليه السلام" ناقص في S 11b.
[207] "فإن" في S 11b
[208] "موسى ناقص في S 11b.
[209] 2 البقرة/ 47
[210] "فصل" في E 245a
[211] "فخرج به ايضا السحر" في S 11b.
[212] "وما صدر ناقص في S 11b.
[213] "روحاني فقط" في S 12a

ومنه إلى سدرة المنتهي، فلقوله تعالى:"ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهي"[198]، أي محمد جبريل[199] حقيقة رؤية أخرى.

وزعمت المعتزلة أنه كان رؤيا في المنام، لأن صعود الجسم الثقيل إلى السموات غير معقول. وكذ الحركة في السرعة إلى هذا الحد. قلنا: إنه تعالى رفع عيسى عليه السلام[200] اليه، والذي عنده علم أحضر عرش بلقيس من أقصى اليمن في مقدار لمح البصر، فاذا سرعة الحركة إلى هذا الحد أمر ممكن[201]

و يقال أن قرص الشمس ساوى كرة الأرض مائة وستين مرة. وكذا[202] وهي تطلع في ساعة ونصف. والفرس في ركضه الشديد، يرفع يديه إلى أن يضع، يتحرك الفلك الأعظم ثلاثة آلاف فرسخ. فثبت أن حركة الجسم الثقيل إلى هذا الحد واقع.

فصل في النبي أفضل من الولى

النبي أفضل من الولي وهو قريب من الله تعالى أو من فضله ورحمته، لأن النبي عليه السلام كامل و مكمل. والولى لا يصير كامل إلا به.

وليقوله عليه السلام: "والله ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبييىن والمرسلين أفضل من أبي بكر"[203] رضي الله عنه[204]

وهذا يدل على أنه أفضل من كل ليس بنبي ودون[205] من كان نبيا.

[198] 53 النجم / 41.
[199] "جبرائيل" في S 11b
[200] "عليه السلام" ناقص في S 11b
[201] "سرعة الى هذا امر ممكن" في S 11b.
[202] "وكذا مرة" في S 11b.
[203] عبد بن حميد، مسند، 202.
[204] "رضى الله عنه ناقص في S 11b.
[205] "من كل ليس بنبى ودون" ناقص في S 11b.

فصل في نبينا أفضل الأنبياء

نبينا عليه السلام أفضل الأنبياء عليهم السلام[185]، لأنه تعالى وصفهم بالأوصاف الحميدة ثم أمره بالإقتداء بهم بقوله تعالى: فبهداهم اقتده"[186] فوجب أن يكون آتيا وإذا أتي بجميع خصالهم. فقد إجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم فيكون أفضل منهم.

قال: "وليس من الله تعالى[187] بمستنكر[188]، أن يجمع العالم في واحد"

ولأنه تعالى رفع ذكره حيث قارن في الأذان والشهادة والتشهد وغير ذلك. و لم يقع ذلك لغيره من الأنبياء عليهم الصلوة والسلام[189]

فصل في المعراج

معراج النبي عليه السلام بشخصه في اليقظة حق. أما من[190] مكة إلى بيت المقدس، فاقوله تعالى :"سبحان الذي أسرى[191] بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي بركنا حوله"[192] والعبد هو[193] الشخص، قال تعالى[194] :"عبدا إذا صلى[195]"[196] وإلا لم يقل أسرى به[197]

[185] "عليهم السلام" ناقص في S 11a.
[186] 6 الأنعام /90.
[187] "من الله تعالى" ناقص في S 11a.
[188] "بمشكر في M 54b، "بمستكر في S 11a.
[189] "عليهم السلام والله تعالى أعلم" في S 11a.
[190] "في" في M 54a.
[191] "أسرى" ناقص في S 11a.
[192] 17 الإسرى / 21.
[193] "هو" ناقص في S 11a.
[194] "لما قام عبدالله و قال تعالى" في S 11a.
[195] "إذا صلى" ناقص في S 11a.
[196] 96 العلق / 10.
[197] "به" في M 54a ، E 245 a.

فصل في عصمة الأنبياء

الأنبياء عليهم الصلوة والسلام بعد البعث معصومون عن تعمد الكذب في الأحكام، لدلالة المعجزة على صدقهم وعن الكفر والكبيرة وهي ما بالغ[177] الشارع في توعيده.

وكذا من الصغيرة الموجبة للخفة كالتطفيف بحبة وسرقة اقمة وغير ذلك لا يجوز عمدا أيضا.

ويجوز إما سهوا وإما[178] نسيانا أو خطأ أو إشتباها[179] أو ترك[180] الأولى. والعصمة ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي مع القدرة عليها.

فصل في الأنبياء عليهم السلام افضل من الملائكة

الأنبياء عليهم السلام[181] أفضل من الملائكة، لأن لهم كمالات روحانية كالملائكة، وكمالات جسمانية أزيد، وأيضا طاعتهم أشق. إذ هي مع الموانع، فيكون الأنبياء أفضل و اقواله تعالى: "إن الله اصطفي آدم ونوحا وآل إبرهيم و آل عمران على العالمين"[182]

الملك جسم لطيف، ربانى، شفاف، قادر على التشكل بأشكال مختلفة، سماويا كان أو أرضيا. والأرضي هو صالح الجن[183] وسمي حبيثهم شيطانا[184]

[177] "بلغ" في S 10b.
[178] "اما" ناقص في S 10b.
[179] "اشتباها" في M 54b.
[180] "او مع القدرة بترك" في S 10b.
[181] "عليهم الصلوة و السلام" في M 54b.
[182] 3 آل عمران/ 33.
[183] "الجن" ناقص في S 11a.
[184] "شيطان" في M 54b.

وإخباره عن الغيوب مع الإصابة وأخلاقه وأفعاله وسيرته.

وهو مبعوث إلى كافة الإنس والجن، لأنه عارض[165] به الكل لقوله تعالى: "قل لئن إجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بضعهم لبعض ظهيرا"[166]

و المبعوثة[167] أنه نبي لكن إلى العرب. ومن هذا الإقرار يلزمهم شيوع نبوته ضرورة. إقرارهم حينئذ بصدق[168] قوله تعالى: "يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا"[169]

و لم يكن قبل نزول الوحي على[170] شرع نبي.

خاتمة[171]: محمد صلى الله تعالى عليه وسلم[172] خاتم النبيين. لأن النبوة كملت[173] وتمت به. قال الله تعالى:"خاتم النبيين"[174] وهذا نص صريح في ختم النبوة به.

وعيسى عليه السلام[175] ممن نبي قبله ويترل على شريعته[176]، مصليا إلى قبلته كأنه بعض أمته.

ودينه خيرالأديان وأمته خيرالأمم.

[165] "عاض" في S 10b

[166] 17الإسرى / 88.

[167] "العسوية" في S 10b ، " المعسوية" في M 54b

[168] "بصدق" في M 54b.

[169] 7 الأعراف /158.

[170] "على" ناقص في S 10b.

[171] "فصل" في E 244b.

[172] "محمد عليه السلام" في S 10b.

[173] "كملته" في M 54b .

[174] 33 الأحزاب /40.

[175] "عليه السلام" ناقص في S 10b.

[176] "ويترل بترك على شريعته" في S 10b.

للمتحدى"[155]، ليخرج الخارق المكذب كما أنطق[156] جمادا أو أحيى ميتا فنطق بأنه كاذب.

وأن لا يدعي ما ينكره ظاهر العقل كما يقول "إن الواجب، أكثر من واحد"

وأن يكون دعوته المخاق إلى طاعة الله تعالى والإجتناب عن معصيته.

وذا عرفت أن ذلك، فنقول: بعثة الأنبياء حق، لما علم بالتواتر وقوع المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة من الأنبياء الماضية صلوات الله تعالى عليهم أجمعين[157] ثم البعثة واجبة بمقتضى الحكمة[158]، وإنعدامها مخالفة لقضية الحكمة، لا كما أوجبه المعتزلة على ذاته وأنكره الأشاعرة.

فصل في نبوة نبينا محمد عليه السلام

وأنه رسول الله تعالى[159] لأنه علمنا بالتواتر أنه إدعى النبوة، وأتى بالقرآن وأنه معجز. لأنه تحدى الفصحاء بمعارضته[160] وقد عجزوا عنها مع توفر الدواعي تحصينا لأنفسهم وأديانهم وأولادهم وأموالهم، فيكون رسولا.

وقد نقل عنه[161] عليه السلام مثل شق القمر وتسليم الحجرعليه ونبع[162] الماء بين أصابعه و حنين الخشب[163] وشكاية الناقة وشهادة الشاة المصلية[164]

[155] "التحدى" في S 10a.

[156] "في انطق" في M 54a.

[157] "صلوات الله تعالى عليهم اجمعين" ناقص في S 10a ، "عليهم السلام" في E 244b.

[158] "الحكمة الإلهية" في S 10b.

[159] "تعالى" ناقص في S 10a.

[160] "بالمعارضة" في S 10b

[161] "عنه" ناقص في S 10b.

[162] "انبع" في S 10b ، "وتبع" في E 244a.

[163] "الخشبة" في S 10b

[164] "وشهادة المصلية" في M 54b.

فصل في حدوث العالم

هو إسم لكل موجود سوى الله تعالى وصفاته. وهو منحصر في الأجسام وأجزائها و أرواحها وأعراضها، حادثة بذاته وصفاته. لأنه مستند[150] إلى الفاعل المختار. وفعل المختار مسبوق بالقصد والإرادة. لأنه لا يقصد إلى إيجاد الموجود بل يقصد إلى ايجاد المعدوم. فأثره[151] لا بد أن يكون حادثا. فيلزم أن يكون العالم حادثا.

فإن قيل: الزمان قديم وإلا لكان قبله زمان آخر يحدث فيه، وهو مقدار حركة الفلك. فيلزم قدم الحركة وقدم الفلك.

قلنا: الزمان من جملة العالم، إذ لو كان قبل العالم زمان لكان قبله جسم. فلا يكون العالم إسما لكل موجود، وليس كذالك.

فصل في النبوة

النبي إنسان، بعثه الله تعالى إلى العباد لتبليغ ما أوحى اليه. والرسول أتى بشرع إبتداء أو بنسخ بعض أحكام شريعة قبله. فيكون النبي أعم منه.

وإنما تثبت[152] النبوة بأمور ثلثة:

إظهار المعجزة، وهي أمر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدى تصديقا له. وإنما قلنا "أمر"، لأن المعجزة قد يكون اثباتا لغيرالمعتاد أو منعا منه كمنع إحراق النار. و"مع عدم المعارضة"، ليخرج السحر[153] والشعبذة. و"مع التحدى" ليخرج الكرامات، والإرهاص علامة دالة على بعثة نبي قبل[154] بعثته كالنور في جبين عبدالله ومعجزة النبي عليه السلام الماضى. و"تصديقا

[150] "مستندة" في E 244a.

[151] "لأثره" في M 54a.

[152] "يثبت"في S 10a.

[153] "الكرامات" في S 10a.

[154] "بعثة نبي قبل" ناقص في S 10a.

فصل في أسماء الله تعالى

الاسم[141] غير المسمى، لأن أسماء تتعدد[142] مع وحدة المسمى. وهو إما وضع على حقيقته أو جزئه أو صفته أو مركب منهما كالجوهر الفرد. والثاني والرابع محال على الله تعالى، والباقي جائز. أما الأول فلفظة الله تعالى اسم علم[143] للذات الواجب[144] وليس بمشتق. وإلا لكان اسم الصفة، والثالث إما من صفة أزلية قائمة بذاته تعالى كالقادر والعالم وهذا الاسم أيضا أزلي أو مشتق من فعل ليس بأزلي من فعل غيره كالمعبود والمشكور وليس هذا بأزلي.

ويجوز إطلاق اسم المضمرات والمبهمات كمن وما و أين.

وقد ورد في القرآن أسماء زائدة على تسع وتسعين كرفيع الدرجات و[145] قابل التوب[146] وشديد العقاب.

ثم أسماء الله توقيفية لا قياسية، لأنه تعالى موصوف بأسماء ولا يوصف بما في معناه إذ يقال له "جواد، عالم، رحيم ولا يقال له "سخي، فاضل[147]، شفيق" وقد يوصف بأفعال، ولا[148] يوصف بما يشتق منها نحو "سقاهم ربهم"[149] لا يوصف باسم "الساقي

[141] "الإسم من السمو" S 8b.
[142] "يعد" في S 8b.
[143] "علم" في M 54a، في S 8b.
[144] "فلفظ إسم على الذات" في M 54a.
[145] "و" ناقص في S 8b.
[146] "التوبة" في S 8b.
[147] "فاضل" في E 244a.
[148] "له" في S 8b.
[149] 76 الإنسان / 21.

وقال الأشعرى عنه إن العبد فاعل و مكتسب. متى قصد على الفعل أوجده بإجراء العادة أو إن ذات الفعل بقدرة الله تعالى وكونه تعالى طاعة فعل العبد بصرف الحراكات اليها. وهذا القدر كاف في إضافة الفعل إليه وصحت التكليف.

قلنا: إنه لو استقل بإدخال الشيئ في الوجود وصرفها إليها لزم القدر[136] وإلا لزم[137] الجبر. والقصد أيضا فعل فلا يفيد الكسب.

والحق أن الفعل يحصل بالقدرتين، و بيانه: أن قدرة العبد سلامة[138] الآلة[139] أو الحالة أو القوة في الوجود والبقاء محتاجة إلى تأثير قدرة الله تعالى وخلقه، وكذا إرادته، وشعوره. فيكون الأثر الصادر عن قدرة العبد صادرا عن قدرة الله تعالى. صدورالأثر عن سبب السبب وبإعتبار أن الأثر صدر بتأثير قدرة العبد وعلى وفق إرادته كان الأثر منه. و إذا نظرإلى الأول[140] صح الإسناد إلى الله تعالى. وإذا نظر الثاني صح نسبته إلى العبد. فاذا تأثير قدرة العبد وإختياره حق وإسناده إلى قدرة الله تعالى أيضا حق. قد تم الأثر فيهما، وهذا هو الحق.

وقد نقل هذا من جعفر الصادق وأولاده الكرام العظام وسمع من أبي حنيفة رحمة الله وهو مذهب الراسخين: لا جبر ولا تفويض.

[136] "القدرة" في M 53b.
[137] "لزمه" في M 53b.
[138] "سوى" في S 8a.
[139] "الات" في E 244a.
[140] "الاثر" في S 8a.

قلنا: وإن صدر الفعل[130] على قدرة العبد لكنها مستندة إلى قدرة الله تعالى. ولهذا صح إسناد الكل إلى الله تعالى.

قالت المعتزلة: إنه موجد لأفعاله، لأنا نميز بين[131] حركة الصحيح والمرتعش يتحرك متى شاء دون الثاني. وهو المراد بوقوع الفعل بقدرة العبد.

قلنا: لا يلزم منه أن يكون العبد مستقلا بإيجاد فعله، بل اقدرته تأثيرا في فعله صح[132] الإستمداد من تأثير قدرة الله لا فتقاره في الوجود والبقاء إليه. فلم يصح نفي تأثير قدرة الله تعالى مطلقا.

فإن قيل: الممكن حالة البقاء يستغنى عن المؤثر وإلا يلزم تحصيل الحاصل.

قلنا: إنه يؤثر في حصول البقاء به في الحالة الثانية، لأنه لم يكن فيها، فيكون مؤثرا في أمر جديد. ولأنه لو كان مجبورا لقبح أمره ونهيه ومدحه وذمه، وليس كذلك فيكون مختارا.

و لمثل قوله تعالى: "اعملو ماشئتم"[133]، "وما منعك ألا تسجد"[134] قريب من مائة آية.

و قد عرفت أن لقدرة العبد مدخل ولهذا صح هذه المعاني[135]

[129] 2 البقرة / 7.
[130] "الفعل" ناقص في S 7a.
[131] "بين" ناقص في S 7a.
[132] "مع" في S 8a.
[133] 41 فصلت / 40.
[134] 7 الأعراف / 21.

[135] فإن قيل: الممكن حالة البقاء يستغنى عن المؤثر وإلا يلزم تحصيل الحاصل. قلنا: إنه يؤثر في حصول البقاء به في الحالة الثانية. لأنه لم يكن فيها فيكون مؤثرا في أمر جديد. ولأنه لو كان مجبورا لقبح أمره ونهيه ومدحه وذمه وليس كذالك فيكون مختارا و لمثل قوله تعالى: "اعملو ماشئتم"، "وما منعك الا تسجد" قريب من مائة آية. و قد عرفت أن لقدرة العبد مدخل ولهذا صح هذه المعاني هذه الاعبارة موجود في الأساطر التالي غيرمرتب في S 8a .

المؤثر حالة[124] تأثيره في الشي فاعل بالحقيقة فيه. فعلم أن الجميع واقعة بقدرة الله تعالى

والأشاعرة لما نكبوا عن ذلك بنفي الاسباب. قالوا الفعل عادى فيخلق الشبع بعد الأكل والرى بعد الشرب.

وضعفه ظاهر عقلا ضرورة. إن الأكل والشرب يفيد الشبع والري، ونقلا بل هما شاهدان عليه لما ورد في الكتب[125] المنزلة وأخبار الأنبياء عليهم الصلوة والسلام من ذكر الأسباب وتفويض مصالح العباد إلى مدبرات الأمر بل فيه زيادة قدرة وحكمة. لأن خلق السبب يتضمن قدرتين وحكمتين. خلق نفسه، وخلق قوة تأثيره، ونظام الوجود وإفاضة الجود.

فتبارك الله احسن الخالقين.

فصل في أفعال العباد

قال الأشعري: لا تأثير لقدرة العبد أصلا، بل المؤثر في قدرته وأفعاله قدرة الله تعالى. ويسمى هذا بالجبر، لأن فعله يتوقف على مرجح وهو بخلق[126] الله تعالى. ولأنه لو أوجد فعله لكان عالما بتفاصيله، لكن لا يشعر أجزاء الحركة وعددها وكيفيتها من السرعة والبطوء.

قلنا: العلم الإجمالي كاف أو نشعر لكن لا نشعر به لزوالها أو لا يبقى في الذكر.

ولقوله تعالى:"والله خلقكم وما تعملون"[127]، "خالق كل شيئ"[128]، "ختم الله على قلوبهم"[129]

[124] "حال" في S 7a M ،53a.
[125] "الكتاب" في S7a M ،53 a.
[126] "الخلق" S 7a.
[127] 37 الصفات / 96.
[128] 39 الزمر / 92.

التأويل: فمعنى العرش الملك "من ثل عرش فلان" أي ذهب ملكه قال:"قد نال عرشا لم ينله نائل، جن ولا إنس ولا ديار والرحمن وهو الذي إستوى له الملك ولا يزول[117] عنه والأعين المنظر أو التفويض، وما يعلم تأويله إلا الله. والحق الوقف.

فصل في شمول قدرة الله تعالى

الواجب قادر على جميع المقدورات ووجود جميع المخلوقات. وبقاء وجودها واقعة بقدرة الله تعالى ومشيئته. لأن لغير الله تعالى تأثيرا في شيئ قدرة أو طبيعة في الجملة أو لم يكن. فإن لم يكن[118] يكون الكل واقعة بقدرة الله تعالى. وإن كان فأيضا[119] يكون واقعا بقدرته تعالى. لأن قوة تأثير كل ممكن مؤثر في الشئ من جملة الممكنات. فيكون بقدرة الله تعالى في خلقه فيه.

والجوهر والعرض في بقائه محتاج[120] إلى مقيم ابتداء أو بعد. خالق القوة المقيمة في المقيم أو بعد إقامة المقيم.

فعلم أن ما سوى الله تعالى محتاج اليه في جميع ما له[121] من القوى وغيرها في الحصول والبقاء فلا يكون تأثير قدرة الله تعالى منقطعا في كل[122] حال من تأثير كل مؤثر وصدور ما صدر أيضا بقدرة الله تعالى لأن الفاعل[123] في تأثير

[115] البخارى، عطق، 20.
[116] أحمد بن حنبل، مسند، 278/5.
[117] "ولايزال" في M 53a.
[118] "فإن لم يكن" ناقص في S 7a.
[119] "قابضا" في M 53a، "قائضا" في E 243b.
[120] "يحتاج" في E 243b.
[121] "حاله" في S 7a.
[122] "كل" ناقص في E 243b.
[123] "لأنه" في M 53a.

وحدوث فاعليته للحوادث لا يوجب قيام الحوادث بذاته تعالى. وكذا عالميته وكونه سميعا بصيرا. لأن فعله تعالى في الأشياء بأمر"كن" في الحالة الفلانية لا غير. فإذا جاء كان لا كفعل واحد منا.

وكذا عالميته، لأنه يعلم الحادث موجودا في الوقت الفلاني،وهذا ثابت دائما من غير تغيير.

وكذا كونه سميعا، رائيا[107] للحوادث. وقد علم أن ذلك إدراك عين المسموع والمبصر زمان حضوره. والله تعالى يدرك عين الأشياء في أوقاتها. فيكون سامعا، رائيا من غير تغيير. فإنها حاضرة في أوقاتها دائما. فيدرك كل شيئ في وقته دون وقت آخر.

ولا يتحد بغيره، وإلا يصير[108] الواجب ممكنا، أو الممكن واجبا[109]، أو يكون العرض الواحد قائما في محلين في حالة واحدة[110]

ولا يحل في غيره، لأن الحلول لو كان صفة كمال لزم إستكماله بغيره، وإلا وجب نفيه.

وليس بمتحيز ولا بجسم وجهة، ولا بذي صورة وزمان ومكان.

وإما نحو قوله تعالى:"الرحمن على العرش استوى"[111] و "يد الله فوق أيديهم"[112] و"ويبقى وجه ربك"[113] و "وجاء ربك"[114] ونحو"إن الله خلق آدم على صورته"[115] و"أنه ليضحك إلى أوليائه"[116]

[107] "بصيرا رائيا" في S 6a.
[108] "ولا يصير" في M 53a.
[109] "واجب" في S 7a
[110] "في حالة" في M 53a.
[111] 20 طه / 5.
[112] 48 الفتح / 10.
[113] 55 الرحمن / 28.
[114] 89 الفجر/ 22.

وقال الأشعري: هي إرادة[99] الإنعام، والرضاء إرادة إكرام المؤمنين. وإن فسر بترك الإعتراض فسلبى، والغضب إرادة الإنتقام و[100] إنزال[101] العقوبة، والبغض والعداوة إرادة الإهانة والتعذيب.

ثم الوجه الذات وكذا الوجود واليد القدرة، واليدان قدرتا الإبداع والإيجاد.

وأثبت الاشعري اليد صفة غير القدرة، والوجه صفة وراء الوجود وكذا الاستواء، وما بين حقيقة ذلك.

وأثبت القاضي إدراك الشم والذوق واللمس. فإن أراد به العلم بها فهو حق، وإن أراد إدراك عينها فلا.

و أبو سهل بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة. والله تعالى أعلم.

فصل في التنزيه

ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، وغير معلومة لنا[102] لأن الصفات لا توجب[103] بكنه[104] حقيقته تعالى ولا مركبة لإحتياجه إلى جزء، ولا يقوم بذاته صفة حادثة. لأن صفاته[105] تعالى صفة كمال. فلو حدثت صفة كمال كان عدمها حاصل[106] قبل حدوثها. فيلزم نقصان الذات وأنه محال.

99 "الارادة" في M 53a.
100 "او" في S 6a.
101 "لايزال" في E 243a
102 "لنا " ناقص في S 6a.
103 "توجب العلم" في S 6a.
104 "لكنه" في S6 a.
105 "لاصفاته" في M 53a.
106 "لحاصل" في M 53a.

"وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة"[89]، وقوله عليه السلام :"سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر[90] لا تضامون في رؤيته"[91]

وتمسك المعتزلة بقوله تعالى :"لا تدركه الأبصار..."[92] اللام في الجمع يفيد العموم. فلا يراه بصر من جنس الأبصار.

قلنا[93]: المنفي إدراك الأبصار مع هذه القوة، إذ الكلام يحمل على ما هو الواقع المتعارف، لا على الذي وجد بعده[94]

فصل في بقية الصفات

قال قوم لا صفة وراء ثمانية وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام والثامن الخالق.

ومن نُبته[95] قال البقاء والباقية بعضها راجعة إليها وبعضها إلى الاضافيات أو المسلوب[96]

وزعموا أن الوجود عين ذاته[97] وقالوا المحبة إرادة الثواب، الرحمة إنعامه[98] على العباد وهذا راجع إلى الإضافيات.

[89] 75 القيامة/ 22-23.
[90] "ليلة البدر" ناقص في E 243a.
[91] مسلم، كتاب الايمان، 299; البخاري،صحيح البخاري، 179/8.
[92] 6 الانعام / 103.
[93] "ولنا" في S 5
[94] "بعد" في S 5b ، M 53a.
[95] "و من لم يتنبه" في M 53 a، E 243a
[96] "السلوب" في S 6a
[97] "عين الذات" في S 6a.

خاتمة[84]: كلامه تعالى عند عامة[85] أهل السنة خمس كلمات: الأمر والنهي والخبر والإستخبار والنداء.

و قال بعض الأشاعرة ومنهم الإمام كلها راجعة إلى الخبر. وقال عبدالله[86] إنه واحد ليس بشيئ منها ويصير واحد[87] منها فيما يزال[88] بحسب الأوقات والتعلق.

ومنعوا بأن الكلام لغة وعرفا ما وضع اللفظ له لا ما يقتضي إليه مدلوله على تقدير واعتبار. وإلا لجاز في الخبر وحينئذ يرتفع الوثوق عن الوعد والوعيد.

وبأن الخبر يحتمل الصدق والكذب. وله تعلق في الخارج دون الباقية.

وقول عبدالله بعيد جدا، إذ لا يعقل كلام سوى الخمس والمشترك لايتجرد عن أحده.

فصل في رؤية الله تعالى

وهي جائزة بلا كيف. لأن الرؤية إدراك عين المبصر وعلم الله تعالى بذاته الموجودة وغيرها على سبيل الحضور والمشاهدة، فيكون ذاته الموجودة المنزهة عن الجسمية والجهة قابلة للمشاهدة، والقابلية لا تختلف، لأنها ذاتية ونسبة الذات إلى الجميع واحدة. فيكون قابلة بالنسبة إلى أبصارنا. ولقوله تعالى:

[84] "فصل" في E 243a.
[85] "عامة" ناقص في E 243a.
[86] "منهم عبدالله" في S 5b
[87] "واحدا" في S 5b
[88] "لا يزال" في S 5b

فالقدرة حاصلة دون التخليق، وهو غير المخلوق. لأنا نقول وجد هذا المخلوق لأنه تعالى[75] خلقه فتعالى وجوده بتخليق الله تعالى إياه. فلو كان عين المخلوق لكان "وجد[76] لأنه خلقه الله تعالى" بمنزلة "وجد لنفسه" وهو محال.

فصل في الواجب متكلم

الواجب متكلم بكلام أزلي قائم بذاته تعالى. وسمي هذا بالكلام النفسي، وما يعبر عنه وهو الكلام الحسى[77]

والفرق بين[78] العلم والكلام النفسى أنه متى قصد المخاطب مع نفسه أو مع غيره. والعلم لو كان قصدا[79] لكان كلاما.

وإنما سمع جبرائل عليه السلام لأنه تعالى خلق له سماعا لكلامه. وأقدره على عبارته أو خلق في اللوح كتابة[80]، فقرأ ونزل به.

فإن قيل: الأمر والنهي والخبر والإستخبار و النداء بدون المخاطب محال. وأيضا أخبر[81] بلفظ الماضي لقوله تعالى إنا أرسلنا نوحا إلى قومه"*ولو كان كلامه أزليا لزم الكذب.

قلنا: إنه تعالى منزه عن الزمان وليس في ماض[82] ومستقبل بل جميع الأزمنة بالنسبة إليه واحدة. وإنما يكون الماضي بالنسبة إلى الزمان المخا طب. فيخاطب[83] كل قوم بحسب زمانهم وحالهم.

75 "تعالى ناقص في S 5a
76 "قولنا واحد" في S 5b
77 "هو الحسى في S 5b
78 "بين" ناقص في M 52a.
79 "قصد" في M 52a.
80 "كتابه" في S 5b
* 71 نوح/1.
82 "ماضى" في M 52b.
83 "فيخا" في S 5b

والبقاء صفة قائمة بذاته[68] تعالى بها يصدق عليه أنه باق. وهو إستمرار الوجود، ومعلوم أن إستمرار وجود الله تعالى أمر وجودى، مغاير لذاته تعالى لحصوله في الممكن.

فإن قيل: لو كان باقيا بسبب بقاء غير ذاته لكان واجبا بغيره.

قلنا: لا إمتناع في إفتقار صفة إلى صفة نشأت من الذات.

وأما السمع والبصر فحقيقتهما ادراك عين المسموع والمبصر[69] حال حدوثهما و قد مر أنه تعالى عالم بكل المعلومات بأعيانها[70] يدرك[71] لها، فيكون سميعا بصيرا.

فإن قيل: إنهما يتحقق بالحاسة والتأثرعن المحسوس فالإبصار يحصل بحوصل صورة المرئى في العين، والسمع بوصول الهواء الحامل إلى الصماخ.

قلنا: إن ذلك إدراك عين المسموع والمبصر متى تحقق وهو أعم.

فصل في التكوين

وهو و الخلق[72] والإيجاد والإختراع[73] بمعنى واحد، وهو إخراج الممكن من العدم إلى الوجود. وأنه غير القدرة، لأنها متقدمة عليه. ولأنه تعالى[74] قادر على خلق ألف شمس وقمر في هذا العالم و لم يخلق.

[68] "ا لذاته " في M 52 a.

[69] "البصر في S 5a .

[70] "بأعيانهما" في M 52a.

[71] "مدرك" في M 52a، "ادرك" في S5 a

[72] "الخلق " في S 5a

[73] "والإختراع " ناقص في S5 a

[74] "تعالى" ناقص في M 52a.

والإرادة صفة وجودية، ذات إضافة حاصلة لله تعالى، بأن يرد الله تعالى في الأزل إيجاد الحادث في حين معين[59] فإذا وجد أوجده.

فإن تقدم بعض أفعال الله تعالى على بعض مع جواز تأخره محوج[60] إلى مرجح. وليس هو[61] القدرة، لأن نسبتها إلى الأوقات سواء. ولا الكلام، لأن نسبته "كن" إليها واحدة، ولا العلم لأنه تابع للمعلوم، ولا السمع والبصر لأنهما كالعلم في التبعية فهي صفة أخرى المسماة[62] بالإرادة.

خاتمة: الواجب مريد بجميع الكائنات. لأن المختار إذا أراد إيجاد شيئ يريد أو لا. ثم أوجده كما[63] علم. فيكون مريدا لها، ولأنه تعالى يريد من العبد فعلين[64] طاعة أو معصية أن يفعل بقدرته وإرادته. وإلا لكان خلقهما في العبد عبثا[65] وأنه[66] محال على الحكيم[67] فيكون أفعال العباد أيضا مرادة.

والمعتزلة على أنه مريد بالبعض، أى الإيمان والطاعة ولا الكفر والمعصية. إذ المأمور مراد وقد مر أنه يفعل عن الإرادة.

فصل في الحيوة والبقاء والسمع والبصر

فالحيوة صفة يصح لأجلها على الذات أن يعلم ويقدر وإلا لما إمتاز الحى من الجماد.

[59] "وجود علمان" في S 4b .
[60] "يحرج" في S 4b.
[61] "له" في M 52 a.
[62] "كالمسماة" في M 52 a.
[63] "لما" في M 52 a.
[64] "فعله" في M 52 a.
[65] "عبثا ركنة" في S5a
[66] "وهو" في S 5a .
[67] "الحاكم" في M 52a.

شيئ يعلم عين ذلك شيئ الموجود[52] فيكون عالما بحقائق الموجودات وأعيانها. والحقائق كليات، والأعيان جزئيات.

فيكون سبحانه و تعالى عالما بالكليات والجزئيات موجودات[53] كانت أو معدومات. ولأن أفعاله محكمة مثل شكل الأفلاك والشمس والقمر والنجوم واختلاف ألوانها وحركاتها، وكذا بدن الإنسان وغرائب تركيبه وعجائب منافعه.

وكل من كان فعله محكما فهوعالم. فإن من رأى خطا حسنا، علم بأن الكاتب عالم بصنعه الخط[54] قطعا.

فصل في الإرادة

الفعل الإختيارى مسبوق بخمسة: العلم والقدرة والإرادة[55] والقصد والإيجاد. والحيوة وهي شرط الكل. فما لم يعلم لم يقصد، وما[56] لم يرد لم يفعل. والعلم سابق على الإرادة، والقدرة متقدمة على القصد، والقصد على الإيجاد.

وقد يتضم مع هذه الخمسة الداعية من الأولوية وهي منبعثة للإرادة بين العلم والإرادة. لأن[57] إختيار أحد الطرفين قد يكون بداع إليه، وقد لا يكون لما علم أن المختار قد يختار شيئا بلا مرجح كالجايع يختار أحد الرغيفين المتماثلين[58] عنده.

[52] "يعلم بالضرورة حقيقته ما يريد ايجاده واذا اراد بقاء شئ بعلم عين ذلك شئ الموجود" ناقص في 51b M.

[53] "والجزئيات موجودات" في S 4b

[54] "بخط" في S 4b

[55] "هو الارادة" في M 51b.

[56] "ما" ناقص في E 242b.

[57] "لإختيار" في M 52 a

[58] "المماثلين" في M 52 a.

قلنا: ذلك معجزة منه. فإن قلب العصا ثعبانا أعجب من الإحياء[43] ومنه إخراج الناقة من الحجر ومن كل الانشقاق. مع أن حزقيل[44] عليه السلام أحيى[45] ألوفا أزيد منه.

فصل في كيفية صدور الفعل

الواجب فاعل بالإختيار. إذ لو كان موجبا بالذات، لكان أثره الأول واحدا أو أكثر. لازما له[46] وباقيا في الثبات. لأن الأثر اللازم للمؤثر ثابت. والتأثير ثابة قطعا. وإذا كان أثره الأول ثابتا كان أثر ذلك الأثر ثابتا كذلك. وكذا أثر[47] أثره[48] وحينئذ يلزم دوام جميع الحوادث بدوام ذاته تعالى

وليس كذلك بتحقق الحوادث أو[49] من إنتفاء شيئ من الحوادث إنتفاء ذاته تعالى وأنه محال.

فصل في العلم

الواجب عالم. لأن المختار يمتنع منه[50] توجه قصده إلى ما ليس بمعلوم. وإذا أراد إيجاد شيئ الموجود[51] يعلم بالضرورة حقيقته ما يريد إيجاده، وإذا أراد بقاء

[43] "وكون العصا حيه ثعبانا " في S4a .

[44] نبي من الانبياء بني اسرائيل.

[45] "احياء" في M 51b ، "احيا" في E 242a .

[46] "لازما" في S 4a.

[47] "اثر" ناقص في E 242b.

[48] "وكذا أثره" في S 4a.

[49] "وحيئذ يلزم دوام جميع الحوادث اذ" في M 51b.

[50] "عنه" في S 4b

[51] "الموجود" ناقص في E 242b.

وكلاهما محال. أو يحصل مراد أحدهما فيلزم عجز الآخر. وإن لم يمكن فيكون المانع إرادة الآخر. فيلزم عجزه والعاجز لا يكون إلها. وسمي هذا دليل التمانع.

وذا إنما يدل على نفي إلهين قادرين فاعلين في حالة واحدة، لا على نفي الهين مطلقا.

ودليل الحكماء على ذلك هو أن علة تعيين واجب الوجود إن كا نت ذاته فلا واجب وجود[36] غيره. وإن كانت غيره كان الواجب محتاجا في تعينه إلى غيره وهو محال وأنه أعم مأخوذا.

و يجوز التمسك فيه بالنقل كقوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله[37][38]

لأن صحته متوقفة على صدق الرسول، وصدقه متوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد.

فلا يفضى إلى الدور ويبطل به قول الثنوية في إثبات النور والظلمة. والمجوس في أن الخير من يزدان والشر من أهرمن. والنصارى على[39] أن الكلمة إتحدت بعيسى عليه السلام وصار معه هيكلا[40] وأنه[41] جوهران أقنومان لاهوتى وناسوتى. ولذلك صح عنه الأفعال الإلهية من إحياء الموتى وأبرء الأ كمه والأفعال الإنسانية من الأكل والشرب[42]

[36] "وجوده" في M 51b .
[37] "هو" في M 51b، S 3 b.
[38] 47 محمد/19.
[39] "على" ناقص في M 51b، S 3 b.
[40] "هيكان" في S 3b .
[41] "وانه" ناقص في S 3b.
[42] "من الأكل والشرب" ناقص فى E 242a, M 51b

فصل في إبطال الدور والتسلسل

أما الدور[30] فلأن البديهية جازمة بتقدم وجود المؤثر على وجود أثره. إذ ما لم يوجد لم يؤثر. ولو أثر الشيء[31] في مؤثره السابق عليه بالوجود لزم تقدم الشيء بالوجود على ما تقدم عليه. ويلزم منه تقدم وجود الشيء على نفسه[32] بمرتبتين.

وأما التسلسل فلأن الممكنات المتسلسلة تحتاج[33] إلى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا[34] إلى ىسبب. وذلك السبب ليس نفس المجموع، ولا الداخل فيه لعدم كونه علة لنفسه ولا لعلله. بل يكون[35] علة مستقلة للمجموع فهو أمر خارج عنه. والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا، بل واجبا وهو المطلوب.

فصل في إستدلال واجب الوجود تعالى

لا شك في وجود كل حادث وكل حادث ممكن. وإلا لم يكن معدوما تارة وموجودا أخرى. وكل ممكن اه سبب لإمتناع ترجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح. وذلك السبب لا بد وأن يكون واجبا أو منتهيا اليه دفعا للتسلسل.

فصل في وحدانية الله تعالى

الواجب واحد. إذ لو فرضنا الهين فإن أراد أحدهما حركة جسم، فإن أمكن للآخر إرادة سكونه فلا يخلوا إما أن يحصل مرادهما أولا يحصل،

[30] "اما الدور" ناقص في M51a.
[31] "الشئ" ناقص في S 3a.
[32] "نفس في M 51a، S 3a.
[33] "يختاج" في S 3a ، "محتاج" في M 51 a
[34] "محتاج" في M 51 a
[35] "فلا يكون" في M 51a، E 242a.

وإما ما تركب من الحقيقية والسلبية ككونه أزليا وهو موجود لا أول لوجوده. و أبدى وهو موجود لا آخر لوجوده وواجبا من جميع جهاته، و واحدا بمعنى أنه لا شريك له.

وإما ما تركب من الإضافية والسلبية كذى الجلال[23] والإكرام، أى صاحب العظمة والإكرام بأنواع[24] النعم جلاله لا يحجب جماله عن عبيده ولا يمتنع إنعامه عنهم.

أو من الثلاثة كالقيوم موجود يقوم به غيره ولا يقوم هو[25] بغيره[26]

وقالت الفلاسفة الصفات الحقيقية والوجوب من الإضافية عين ذاته. ويقرب منه قول المعتزلة إنه تعالى حي بلا حيوة، عالم بلا علم بل بالذات. والأشعرى وجوده عين ذاته وغيره من الصفات لا عينه ولا غيره، إذ الغيران الذاتان أو يمكن[27] الإنفكاك بوجه ما، والمحققون إنها غير ذاته. إذ البديهة[28] تفرق بين قولنا "ذاته" وبين قولنا "ذاته[29] عالم، قادر، حي ولأن كل أمرين فرضنا فإن كان المفهوم من أحدهما نفس المفهوم من الآخر، فأحد هما عين الآخر وإلا فغيره والغيران هما المختلفان بالمعنى وهو أعم وكذلك المبنى في الصفات.

[23] "كذا الجلال" في S 9b
[24] "بأنوع" في E 242 a
[25] "هو ناقص في S 9b.
[26] "غيره" في S 3a.
[27] "يمكن" في S 3a.
[28] "البداهة" في S 3a.
[29] "وبين قولنا ذاته ناقص في M51a.

قلنا: إنه منقوض بالسرعة والبطوء القائمتين بالحركة القائمة بالجسم، وكذا وجود الأعراض إذا كان بمعنى.

ومن قال إنها مع الفعل[17] ولا تصلح للضدين [18] اراد بها العلة التامة وكالإرادة وهي صفة وجودية يترجح بها أحد طرفي الممكن علي الآخر وهي مغايرة للاشتهاء وأنه ميل طبيعي، وضده النفرة. فإن الإنسان يريد شرب الدواء المر ولا يشتهيه. ومغايرة للأمر لأنه يوجد بدونها كما في أمر الكافر بالإيمان، وبالعكس كما يراد ولا يؤمر وكالألم واللذة وكلاهما على الله تعالى محال. وكالإدراكات الخمس: وهي الشم والذوق واللمس والسمع والبصر.

فصل في صفات الله تعالى

صفات الله تعالى على سبيل الإجمال بسيطة ومركبة. فالبسائط ثلثة:

وجودية حقيقية لا يكون بالقياس إلى الغير كالوجود والحيوة والقدرة.

وإضافية بالقياس إليه كالربوبية والرازقية والمعبودية.

وسلبية وهي كونه غنيا ليس في زمان ومكان وجهة.

وسمى الوجوديات صفات الإكرام[19] والعدميات نعوت الجلال[20]

والمركبة إما ما تركب من الحقيقية والإضافية وهي كونه تعالى[21] عالما مريدا متكلما سميعا بصيرا، فإنها صفات وجوديات ذات[22] إضافة. إذ العلم بلا معلوم ممتنع، وكذا غيره.

[17] "مع الفعل" ناقص في S 9a.

[18] "لا تصلح" في E 241b ، M51a

[19] "الكرامات" في S 9b

[20] "الجبروت" في S 9b

[21] " تعالى ناقص في E 241b.

[22] " ذوات " في E 241b،M51a

وزعموا أن في الجسم كالماء[5] مثلا شيئا غير الجسم وهو محل لصورة[6] الجسم التي هي المتصلة لذاته نسبته اليها نسبة التراب إلى الماء[7]

قلنا[8]: لا نسلم أن المتصل لذاته شئ آخر بل هي المادة وهي حقيقة الجسم مع إعتبار متصل الأجزاء فقط.

والعرض بعضه خاص بالحى، كالحيوة صفة وجودية، يصح بسببها على الذات أن يعلم و يقدر، وكالعقل[9] بالملكة الذي هو مناط التكليف[10] عن بزة يدرك بها عند سلامة الحواس[11] وجوب[12] الواجب وإمكان الممكن وإمتناع الممتنع وكالذكر النفسي وهو العلم والإعتقاد والظن والشك والوهم وكالقدرة صفة يتمكن بها الحي[13] من الفعل والترك، وتكون[14] قبل الفعل وتصح[15] للضدين متى ضم إليها الإرادة إلى أحدهما، حصل ذلك الضد.

فإن قيل: القدرة عرض لا يبقى زمانين، كيف يصلح له؟

قلنا: إنه ممكن في الزمان الأول وإلا لما وجد فكذا في الثاني، وإلا لا نقلب[16] ممتنعا وأيضا أنه يلزم منه أن لا يبقى العقود.

فإن قيل: البقاء عرض، والعرض لا يقوم بالعرض.

[5] "كان" في S 9a .
[6] "الصورة" في S 9a.
[7] "المدر" في S 9a .
[8] "قلنا" ناقص في S 9a.
[9] "العقل" في M 50b .
[10] "صفة عن بزة" في S 9a.
[11] " الحواس الاشياء" في S 9a.
[12] " ووجوب" في S 9a.
[13] "الحي ناقص في S 9a.
[14] "وتكون" ناقص في E 241b .
[15] "تصلح " ناقص في E 241b.
[16] "لا إنقلب" في E 241b

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة على رسوله محمد سيد المرسلين وخاتم النبيين وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين.

أما بعد: فهذا مختصر في أصول الكلام وسميته بالمعتقد لإعتقاد أهل الإسلام مستعنيا بالله في إتمامه أنه الموفق والمعين.

فصل (في الوجود)

كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب الوجود أو ممتنع الوجود أو ممكن الوجود. لأن ذاته إن اقتضت وجوده في الخارج فهوالواجب لذاته وهو الله تعالى. وإن اقتضت عدمه فهو الممتنع كإجتماع النقيضين، وإن لم تقتض شيئا منهما فهو ممكن الوجود لذاته كالسماء والأرض وما بينهما واقتضاء كل منهما ذاتي لازم فلو انتفي[1] إنتفت الذات.

ثم الممكن إما متحيز وهو الجوهر أو حال في المتحيز وهو العرض. والحيز هو الفراغ المتوهم المشغول بالشئ كداخل[2] الخوض[3] للماء. والجوهر إما قابل للقسمة فهو الجسم الطبيعي وإلا فهو الجوهر الفرد. فالجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة وعند بعض أهل السنة هو جوهر متحيز قابل للقسمة. فالمركب من جوهرين فردين جسم.

وقالت الفلاسفة إنه جوهر واحد متصل كما هو مركب من الهيولي[4] والصورة قابل للقسمة إلى غير النهاية أنكروا وجود الجزء الذي لايتجزى،

[1] "انتفي ناقص في E 241b.
[2] "وكداخل" في E 241، S 1b ; "وكذا حل" في M 50b.
[3] "الحواص في S1b.
[4] اخذ من بين اوراق S 2a-b ونقلالى S 9a-b

فهرس موضوعات الكتاب

المعتقد لإعتقاد أهل الإسلام

محمد بن أشرف الحسيني المعروف بشمس الدين السمرقندي

التحقيق والترجمة والتحليل

د. اسماعيل يورروك د. اسماعيل شيق

التحقيق والترجمة والتحليل: اسماعيل يوروك - اسماعيل شيق

محمد بن أشرف الحسيني المعروف بشمس الدين السمرقندي

المعتقد لإعتقاد أهل الإسلام

